UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01722230 8

Psych
334

Die

Psychologie

Alberts des Grossen.

Nach den Quellen dargestellt

von

Dr. Arthur Schneider,
Privatdozent in München.

I. Teil.

117388
15-7-11

Münster 1903.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

SEINEM LEHRER,

HERRN PROFESSOR DR. CLEMENS BAEUMKER,

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diepsychologieal00schn

Vorwort.

Unverkennbar ist in den letzten Jahrzehnten auch an der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und ihrer Quellen mit Eifer und Interesse gearbeitet worden. So manche Handschrift wurde ediert, für die Werke von einzelnen wichtigen Denkern wurden neue Ausgaben veranstaltet, so für die Schriften Bonaventuras und die des Aquinaten; vor allem war man natürlich auch bemüht, in die Gedankenwelt der mittelalterlichen Philosophen selbst einzudringen und ihre Anschauungen wiederzugeben. Wie viel aber auch in letzterer Hinsicht noch zu thun übrig ist, ein wie großes Arbeitsfeld dem Historiker hier noch winkt, geht daraus hervor, daß bei weitem noch nicht die Systeme der bedeutungsvollsten mittelalterlichen Denker, sogar die der Koryphäen der christlichen Scholastik, ihrem vollen Umfange nach behandelt sind, geschweige denn gar in Darstellungen uns reproduziert vorlägen, welche weitergehenderen historischen Anforderungen entsprächen.

Die Sachlage illustriert wohl am besten der Umstand, daß selbst das, was der große Lehrer des Dominikanerordens, was Albertus Magnus geleistet hat, bisher noch nicht allseitig berücksichtigt und beachtet worden ist, trotzdem schon vor längerer Zeit von Hertling[1]) in seiner bahnbrechenden Schrift hierzu den Weg gewiesen: nur seine erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ausführungen haben bis jetzt speziellere Beleuchtung erfahren.

Um so mehr muß dies verwundern, als zur Untersuchung dessen, was der große Scholastiker auf den verschiedenen Wissens-

[1]) G. von Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln, 1880.

gebieten geschaffen hat, schon eine gewisse natürliche Neugier reizt. Gehört Albert doch sowohl zu den imposantesten wie auch zu den interessantesten und anziehendsten Gestalten, welche das Mittelalter überhaupt aufzuweisen hat. In welch' hohem Ansehen er bereits bei seinen Zeitgenossen und Nachfolgern gestanden haben muß, zeigt ja aufs deutlichste der Umstand, daß sie ihn mit dem Ehrennamen „der Große" auszeichneten. Selbst die Volkssage ließ ihn fortleben: ein ganzer Kreis von Sagen entstand, in welchen er als der mit übermenschlichem Wissen ausgerüstete Zauberer gilt, der Fürsten und Könige durch seine Künste in Erstaunen setzt, der vor dem Tode all sein Wissen verliert [1]). Und auch das Wenige, was von seinen Lehren, so von seinen naturwissenschaftlichen, bereits mitgeteilt wurde, ist nur geeignet, ihm die größte Aufmerksamkeit zuzulenken. Sprechen doch hervorragende Naturforscher der Neuzeit, so ein Cuvier, Alexander von Humboldt, mit Verehrung und Begeisterung von ihm [2]).

[1]) Vgl. Albertus Magnus in Geschichte und Sage (anonym). Köln 1880.

[2]) S. v. Hertling, a. a. O. S. 126. Ernst Meyer sagt von Albert, daß es vor ihm und nach ihm keinen einzigen Botaniker gegeben habe bis auf die Zeiten eines Conrad Geßner und Caesalpini, der die Natur der Pflanze lebhafter aufgefaßt, tiefer durchdacht hätte als jener Dominikanermönch gethan. Es schließt der Hallenser Gelehrte mit den Worten: „Dem Manne aber, der seine Wissenschaft zu seiner Zeit vollkommen beherrschte, entschieden förderte und in drei Jahrhunderten nicht einmal erreicht, geschweige denn übertroffen ward, gebührt wahrlich der schönste Kranz." Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik. Schlechtendals Linnaea Bd. X. Halle, 1836. S. 731. Über die naturwissenschaftlichen Verdienste Alberts vgl. außer v. Hertling und E. Meyer a. d. a. O. ferner letzteren, Geschichte der Botanik. Bd. IV. Königsberg, 1857. S. 54. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque. Paris, 1853. p. 278–296; Bulletins de l'Academie royale belgique v. Romanus. t. XIX. Nr. 1; Gervasii otia imperialia von Felix Liebrecht Hannover, 1856. Vorwort S. IX; C. Jessen im Archiv f. Naturgesch. Jahrg. 33. Bd. 1. S. 99; sowie J. Sighard, Albertus Magnus. Regensburg, 1857. S. 307 ff. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters. Sitz.-Ber. der Wiener Ak. d. W. phil.-hist. Cl. Bd. 75. Wenn man einen Schluß von der Arbeitsweise auf philosophischem Gebiet auf die auf naturwissenschaftlichem ziehen darf, so ist indessen zu vermuten, daß so manche von den Lehren, um derenwillen Albert angestaunt wird, nicht originelle Leistungen sind, sondern daß er sie vielmehr aus anderen, wohl arabischen Quellen geschöpft hat. Auch verfällt man gelegentlich in den Fehler, in Aus-

Was nun aber seine philosophischen Anschauungen speziell anlangt, so bot nicht nur das bloße Interesse, welches seine Persönlichkeit erweckt, sondern vor allem das, was immerhin bereits über Albert als Philosophen bekannt ist, sicherlich Anlaß genug, sich mit ihm in eingehender Weise zu beschäftigen. Man ist wohl darüber orientiert gewesen, daß ihm das Verdienst zukommt, die Werke des Aristoteles ihrem gesamten Umfange nach seinen Zeitgenossen zugänglich gemacht zu haben, daß er zuerst, was wohl nicht wenig besagen will, die arabische Philosophie in umfassender Weise beherrschte, verarbeitete und deren Kenntnis dem Abendlande vermittelte. Aber selbst abgesehen hiervon, schon der Umstand, daß Albert der Lehrer eines Thomas von Aquin gewesen, hätte, sollte man meinen, längst eine sorgfältige Untersuchung und Darlegung seiner Anschauungen bewirken müssen, da ohne deren Kenntnis eine Beurteilung der Leistungen des Aquinaten unmöglich ist, wenn anders man nicht Gefahr laufen will, dem Schüler dasjenige, was er dem Lehrer verdankt, als originelle Leistung anzurechnen. Aber wieviel bereits über die Philosophie, wie auch über die Theologie von Thomas geschrieben wurde, so hat man sich doch zumeist über dieses Grundpostulat der historischen Forschung hinweggesetzt und auf die Beziehungen zwischen ihm und seinem Lehrer wenig oder richtiger gar nicht geachtet.

---

sprüchen, die er lediglich von Aristoteles herübernimmt. Produkte seines eigenen Denkens zu erblicken. So rühmt Werner an ihm (auf Grund seiner Ausführung in De caelo et mundo l. II. t. 4. c. 11. p. 146 b f.), daß er zuerst darauf hingewiesen, es sei der äußerste Westen Europas durch ein nicht allzu breites Meer vom äußersten Osten Asiens geschieden, und daß er dadurch den Gedanken an jenes Unternehmen, das Jahrhunderte später Christoph Columbus ausgeführt, miterwecken half (a. a. O. S. 372). Albert wiederholt hier indessen lediglich *περὶ οὐρανοῦ* II, 14. p. 298, a. 6: *ὥστ' οὐ μόνον ἐκ τούτων δῆλον περιφερὲς ἂν τὸ σχῆμα τῆς γῆς, ἀλλὰ καὶ σφαῖρας οὐ μεγάλης· οὐ γὰρ ἂν οὕτω ταχὺ ἐπὶ δῆλον ἐλθοίει μεθιστάμενος οὕτω βραχύ. διὸ τοὺς ὑπολαμβάνοντας συνάπτειν τὸν περὶ τὰς Ἡρακλείους στήλας τόπον τῷ περὶ τὴν Ἰνδικήν, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον εἶναι τὴν θάλατταν μίαν, μὴ λίαν ὑπολαμβάνειν ἄπιστα δοκεῖν. λέγουσι δὲ τεκμαιρόμενοι καὶ τοῖς ἐλέφασιν, ὅτι περὶ ἀμφοτέρους τοὺς τόπους τοὺς ἐσχατεύοντας τὸ γένος αὐτῶν ἐστιν, ὡς τῶν ἐσχάτων διὰ τὸ συνάπτειν ἀλλήλοις τοῦτο πεποιθότων.* Siehe auch Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique. Revue thomiste 1 (1893) S. 46 ff. 200 ff.

Wenn nunmehr im folgenden der Versuch gemacht ist, einen Teil der Philosophie Alberts, seine Lehre von der Seele, zur Darstellung zu bringen, so dürfte derselbe einer Rechtfertigung wohl kaum mehr bedürfen. Vorarbeiten größeren Stils lagen hier speziell nicht vor. Das meiste, was bisher über die Psychologie Alberts veröffentlicht ist, enthält ein Aufsatz von Werner über den „Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus" (Denkschr. der Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Cl. 1876. Bd. 25). So wertvoll auch an sich schon das ist, was wir bei Werner und in den die Philosophie des Mittelalters behandelnden Geschichtswerken kurz mitgeteilt finden, so muß indessen immerhin zugegeben werden, daß dies weder geeignet ist, eine wirkliche Kenntnis der Lehre Alberts zu vermitteln noch auch eine richtige Vorstellung von dem allgemeinen Charakter seiner Spekulation zu erwecken. In den Ausführungen, welche uns über seine philosophische Lehre vorliegen, tritt sie uns als ein innerlich zusammenhängendes Ganze entgegen: schwerwiegende innere Widersprüche werden zum mindesten nicht konstatiert. Nichts ist aber falscher als die Ansicht, daß der Scholastiker ein in sich abgeschlossenes, einheitliches System konstruiert hat. Diese irrtümliche Auffassung entstand dadurch, daß man bei der Feststellung seiner Anschauungen nicht im entferntesten das Material in dem Umfange berücksichtigte, wie dies thatsächlich heranzuziehen ist. Hätte man nicht bloß das berücksichtigt, was der Philosoph in einer seiner Schriften, so in der *Summa theologiae* oder in der *Summa de creaturis*, über den Gegenstand sagt, so würde man unschwer zu der Einsicht gelangt sein, daß Albert in der Darlegung seines Standpunktes sich wenig gleich bleibt, daß er sich nur zu häufig selbst widerspricht. Nicht selten kommt es nämlich vor, daß er auf ein und dieselbe psychologische Frage an zwei, drei oder auch vier verschiedenen Stellen eingeht und, je nachdem er in dem betreffenden Zusammenhange dieser oder jener Autorität z. B. Aristoteles oder Augustin folgt, sie in anderer, manchmal direkt entgegengesetzter Weise beantwortet. Daß von einer wirklich einheitlichen Behandlung der Seelenlehre bei Albert gar keine Rede ist, können wir bei einzelnen Punkten übrigens

schon ersehen, wenn wir die betreffenden Ausführungen bloß der beiden genannten Schriften heranziehen und uns nicht schon zu wissen begnügen, was Albert in einer von ihnen lehrt. Ja, es kommt sogar hier und da vor, wie wir noch später hören werden, daß er in ein und derselben Schrift einander widersprechende Sätze über den nämlichen Gegenstand aufstellt. Durch das bisher geübte Verfahren geht uns aber nicht die Kenntnis der betreffenden Lösungen, die er bezüglich desselben Problems an anderer Stelle gebracht hat, verloren, sondern wir können hierdurch auch unmöglich einen richtigen Einblick in seine Arbeitsweise gewinnen, in sein Bestreben, möglichst jeder der beiden vorhin erwähnten, von ihm so hoch geschätzten Autoritäten gerecht zu werden, in sein mühevolles Kämpfen und rastloses Ringen mit dem immensen Material, das zu überwältigen er sich vorgenommen, in die Schwierigkeiten, die sich der einheitlichen Verarbeitung desselben in den Weg stellen, in die zahlreichen Versuche, sie zu beseitigen, die er immer wieder aufs neue anstellt, in die Hindernisse endlich, an denen er oftmals strauchelt.

In der nachstehenden Abhandlung ist daher vor allem darauf Gewicht gelegt worden, die Quellen in möglichst umfassender Weise für die Fixierung der Lehrmeinung Alberts heranzuziehen und zu verwerten. Freilich wurde dadurch die Darstellung eine sehr schwierige und wenig erquickliche. Sollte sie nicht jegliche Klarheit und Übersicht einbüßen, so blieb nichts anderes übrig, als einmal die verschiedenen Gedankenwelten entstammenden Lehren für sich gesondert zusammenzustellen und sodann wieder auf diejenigen von ihnen, welche ein und denselben Punkt betreffen, aufmerksam zu machen und auf die entgegengesetzten Standpunkte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, hinzuweisen [1]). Bei dem Versuch, diesen Momenten Rechnung zu tragen, mußte freilich die Harmonie der Darstellung leiden; besonders geschieht dies auch aus noch anderen, nicht hier weiter zu erwähnenden Gründen durch den zweiten Abschnitt, in welchem über die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts gehandelt wird. In dieser Hinsicht bin ich

[1]) Näheres hierüber in den Vorbemerkungen S. 1 f.

vor allem genötigt, den Leser um wohlwollende Berücksichtigung der zu überwindenden Schwierigkeiten zu bitten und an seine Nachsicht zu appellieren.

Es sei ferner bemerkt, daß das, was früher bereits unter dem Titel „Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen“ (Bresl. I. D. Münster 1900) von mir ausgeführt wurde, benutzt und zum Teil verändert und erweitert in vorliegender Schrift aufgenommen worden ist.

Einer Herzenspflicht folge ich, wenn ich an dieser Stelle noch Gelegenheit nehme, Herrn Professor Dr. Baeumker für den hohen Anteil, welchen er an der Entstehung dieser Abhandlung hat, tiefempfundenen Dank auszusprechen. Er gab mir einst die Anregung, die psychologischen Anschauungen Alberts zu untersuchen und festzustellen; war er es doch ferner, der mich die lange Zeit hindurch, welche die Abfassung benötigte, mit seinem bewährten Rat stets in gütigster Weise unterstützte, über so viele Schwierigkeiten mir hinweghalf und den Anfänger auf so manches, was ihm ursprünglich entgangen, aufmerksam machte. Möchte die Arbeit des Schülers dem Namen des Lehrers nicht zur Unehre gereichen.

München, Oktober 1903.

D. V.

Inhalt.

Seite

Vorwort VII
Vorbemerkungen 1

Erster Abschnitt.

Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts. 9

Wesen und Begriff der Seele 10

Genauere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper. 19
Die Seele ist erste Aktualität 19
Die Seele ist nicht forma corporeitatis 20
Seele und Leib bleiben getrennte Substanzen . . . 32
Genauere Bestimmung des Formverhältnisses der Seele . 33
Alberts Stellung zur Medienlehre 36

Nähere Bestimmung der Seele an sich 36
Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen . . . 36
Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander . . 39
Die Trennbarkeit der Seele 42
Der Zustand der Seele nach dem Tode 47

Die drei Seelenstufen 51

Die vegetative Seele 51
Das Ernährungsvermögen 52
Das Wachstumsvermögen 54
Das Zeugungsvermögen. Ursprung und Entstehung der Seele 55

Die sinnliche und die vernünftige Seele 87

Die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung 88
Die äußeren Sinne 88
Die äußere Wahrnehmung 88
Einteilung der äußeren Sinne 94
Der Gesichtssinn 96
Der Gehörsinn 113
Der Geruchssinn 118
Der Geschmackssinn 123
Der Tastsinn 126
Der Gemeinsinn 131

Die Eigentümlichkeiten der sinnlichen Seele (proprietates animae sensibilis 142
Schlaf und Wachen 142
Der Traum 149
Die inneren Sinnesvermögen 154
Vorbemerkungen 154
Die innere Wahrnehmung 157
Die imaginatio oder vis imaginativa 158
Die phantasia und aestimatio (vis aestimativa) . . . 161
Die memoria 165
Die reminiscentia oder vis reminiscentiva 170
Anatomie und Physiologie des Gehirns 173
Die Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele . . 184
Die Meinung (opinio) 184
Die Vernunft (intellectus) 185
Intellekt und Sinn 233
Die Vollendung des Intellektes 236
Intellectus speculativus und intellectus practicus . . 237
Der Verstand (ratio) 253
Das Strebevermögen 255
Einteilung 255
Die sinnlichen Kräfte des Strebevermögens 256
Der Wille 261
Anhang. Der appetitus als allem Seienden immanentes Streben nach dem höchsten Gut 278
Die Wahlfreiheit 283

Die Psychologie Alberts des Grossen.

I. Teil.

Vorbemerkungen.

Wie auf dem Gebiet der Metaphysik und der Naturwissenschaft, so besteht auch auf dem der psychologischen Forschungen die Bedeutung Alberts des Großen vornehmlich darin, daß er eine unendliche Fülle von Material angesammelt hat und seinen Untersuchungen zu Grunde legt. Auch hier steht er, was den Umfang des Quellenstudiums anlangt, unübertroffen da; aus allen Schichten und Perioden holt er den Stoff für seine Entwickelungen herbei. Indessen ist es ihm nicht gelungen, die Menge desselben völlig zu überwältigen und zu beherrschen. Das Gebäude, welches er mit Bausteinen der verschiedensten Art aufführt, trägt keinen einheitlichen Stil; nur zu häufig bemerken wir, daß der Ausbau dem Meister nicht so geglückt ist, als dieser ihn ursprünglich geplant hat. Albert will die aristotelisch-peripatetische Seelenlehre mit der Psychologie Augustins und der an ihn sich vorzugsweise anschließenden christlichen Frühscholastik vereinigen. Er ringt mit dem Material, er versucht einen Ausgleich; indessen stehen verschiedene Gedankenwelten in seinen Darlegungen unverbunden neben einander. Man kann ebenso wenig von einer Psychologie Alberts sprechen, wie auch andererseits von drei oder vier selbständigen. Mitten in Erörterungen, die ihrem Hauptbestandteile nach rein aristotelisch oder rein augustinisch oder hier und da auch rein neuplatonisch sind, finden sich Ansätze, auch andere Elemente harmonisch einzuschieben. Eine umfassende Synthese hat Albert in der *Summa de homine* versucht.

Da es somit weder eine Psychologie Alberts, noch auch vier giebt, so werden wir einen Mittelweg einschlagen müssen, um seine gesamten psychologischen Lehren zur Darstellung zu bringen. Eine gewisse Schwierigkeit erwächst uns hinsichtlich

der neuplatonischen Elemente. Während dieselben in denjenigen Schriften unseres Philosophen, welche zweifellos als Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung zu gelten haben, immerhin hinter den aristotelischen und augustinischen Bestandteilen zurücktreten, finden wir ausschliesslich rein neuplatonisch und zwar speziell arabisch gefärbte Gedankengänge in seiner Abhandlung *De intellectu et intelligibili* vor. Dieselbe ist aber nur bis zu einem gewissen Teile, wie wir später zu zeigen haben, für Alberts eigenen Standpunkt maßgebend. Da wir in ihr aber auch die meisten der neuplatonischen Bestandteile, die in seinen selbstständigen Schriften vorhanden sind, antreffen, und die Kenntnis der gesamten Abhandlung aus Gründen, auf die wir später noch zu sprechen kommen, geboten erscheint, so werden wir in einem besonderen Abschnitt deren Inhalt wieder zu geben versuchen. Vor allem aber haben wir im Anschluß an die durchaus selbstständigen Hauptwerke ihn als Peripatetiker, als augustinischen Theologen und schließlich als Vermittler und Synthetiker zu behandeln und in die sich auf das jedesmalige Hauptwerk beziehende Darstellung die verwandten Elemente, welche in den anderen Werken vorkommen, einzuschieben, sowie umgekehrt bei der Entwickelung des reinen Standpunktes auf diejenigen Fragen aufmerksam zu machen, bei deren Lösung Albert eine Verknüpfung mit einer anderen Ansicht versucht hat.

Was die Schriften[1]) betrifft, die wir im Folgenden her-

[1]) Zur folgenden Darstellung habe ich die von dem Dominikaner Jammy besorgte und 1651 zu Lyon gedruckte Gesamtausgabe der Werke Alberts in 21 Foliobänden benutzt. Die Klagen v. Hertlings („Albertus Magnus", Festschrift, Köln 1880. S. 18.) über „das sorglose Verfahren des Herausgebers", „die zahllosen, die Worte bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Druckfehler" sind nur zu berechtigt. — Um einmal bei den Citaten ein fortwährendes Wiederholen der Nummer der Bände, in denen die einzelnen Schriften enthalten sind, zu vermeiden, und um andererseits eine leichtere Orientierung zu ermöglichen, seien die von mir benutzten Schriften mit der Nummer der Bände, in denen sie enthalten, kurz angegeben:

Tom. I. De praedicabilibus. De praedicamentis. De sex principiis. Analytica. Topica.

Tom. II. Physica. De coelo et mundo.

Tom. III. De anima. Metaphysica.

Tom. IV. Ethica. Politica.

anzuziehen haben, so besitzen dieselben, wie schon von v. Hertling[1]) und anderen betont worden ist, für die Feststellung der eigenen Lehre Alberts nicht den gleichen Wert. Es ist zunächst zwischen denjenigen Werken, in denen er, ohne sich unmittelbar an einen vorliegenden Text anzuschließen, ein eigenes System zu bilden sucht — es betrifft dies die *Summa de homine* und die *Summa theologiae* —, und solchen wohl zu unterscheiden, in welchen er zu den aristotelischen Werken Kommentare liefert, wie dies z. B. in *De anima*, in den *Libri ethicorum* der Fall ist, oder uns hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandes über die Lehrmeinung der Peripatetiker unterrichten will, welch letztere Aufgabe er sich z. B. in *De intellectu et intelligibili*, in *De natura et origine animae* setzt. Man wird daher zunächst den oft begangenen Fehler vermeiden müssen zu glauben, daß in allem und jedem, was Albert geschrieben, seine eigene und eigentliche Geistesrichtung hervortritt. Ebenso verfehlt ist nun aber auch die entgegengesetzte Ansicht, daß die paraphrasierenden Schriften für unsere Zwecke überhaupt nicht in Betracht kommen, und daß Albert bei ihrer Abfassung nur rein historische Ziele verfolgt. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, auch hier einen Mittelweg einzuschlagen. Von den para-

Tom. V. Parva naturalia (De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. De spiritu et respiratione. De nutrimento et nutribili. De natura et origine animae. De unitate intellectus contra Averroëm. De intellectu et intelligibili. De causis et processu universitatis a causa prima).

Tom. VI. De animalibus.

Tom. VII. Commentarii in Psalmos.

Tom. XIV. Comm. in I. librum sententiarum.

Tom. XV. Comm. in II. et III. l. sent.

Tom. XVI. Comm. in IV. l. sent.

Tom. XVII. Summa theologiae, pars I.

Tom. XVIII. S. theol., pars II.

Tom. XIX. De quatuor coaevis. Summa de homine.

Tom. XXI. Isag. in l. De anima. De apprehensione et apprehensionis modis.

Die neue Ausgabe von Aug. Borgnet, Paris bei Vivès, stand mir nicht zu Gebote. Im übrigen ist dieselbe im wesentlichen nur ein unkritischer Wiederabdruck der Jammy'schen Ausgabe, ohne Heranziehung von Handschriften, und daher für unsere Zwecke ohne Bedeutung.

[1]) A. a. O. S. 35 f.

phrasierenden Schriften fallen, insofern es sich um die Feststellung seines eigenen philosophischen bezw. psychologischen Standpunktes handelt, diejenigen oder genauer gesagt diejenigen Teile in ihnen aus, welche offenkundige Verstöße gegenüber der christlichen Weltanschauung enthalten, wie z. B. der letzte über die Intelligenzen handelnde Teil der *Metaphysik* und gewisse Partien in *De intellectu et intelligibili*. Den Beweis dafür, daß dann, falls der Inhalt der betreffenden paraphrasierenden Schrift dem christlichen Dogma nicht widerspricht, dieselbe zur Fixierung der Ansicht unseres Philosophen heranzuziehen, andernfalls aber abzulehnen ist, werden wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst später beim Beginn unserer Untersuchung über *De intellectu et intelligibili* zu erbringen suchen.

Auf einen wichtigen Punkt, der uns veranlaßt, die für unsere Zwecke in Betracht kommenden Kommentare zu benützen, insoweit sie nicht antichristliche Lehren enthalten, möchten wir indessen bereits hier hinweisen. Es handelt sich hierbei vorzüglich um *De anima*, die *Parva naturalia* (zunächst mit Ausschluss der Abhandlung *De intellectu et intelligibili*), *De animalibus* und die *Libri ethicorum*. Albert will nämlich in diesen Werken nicht allein die Lehre des Aristoteles erläutern und die Erklärungsversuche der Späteren kritisierend sie in ihrem reinen Lichte seinen Zeitgenossen vermitteln, also etwas rein Objektives schaffen, sondern er stellt diese Aufgabe in den Dienst einer höheren.

Aus der *Summa de homine* nämlich, welche Schrift für Alberts eigene Lehre vor allem entscheidend ist und deren diesbezügliche Bedeutung auch niemand leugnen dürfte, geht hervor, daß das Grundelement seiner psychologischen Theorien in erster Linie der Aristotelismus in seiner arabisch-peripatetischen Fortbildung ist. Sollte man nun annehmen, daß Albert in *De anima* nur rein objektiv die Lehre des Aristoteles vortragen will, ohne zur Richtigkeit oder Falschheit der dort behandelten Probleme Stellung zu nehmen, ohne an irgend einem besonders wichtigen Punkte zu bemerken, daß dies zwar die wahre Ansicht des griechischen Philosophen sei, dieselbe aber keinen Anspruch auf Gültigkeit habe? Völlig unverständlich wäre es dann, wenn er

bei der Untersuchung über den Intellekt [1]) seine Ordensbrüder auf das eindringlichste bittet, sich mit den hier obwaltenden Fragen fleißig zu beschäftigen, und sie auffordert, Gott zu danken, falls sie eine Lösung gefunden; unerklärlich würde uns ferner die Heftigkeit vorkommen, die er bei Zurückweisung von Ansichten zeigt, die in gleicher Weise der nach seiner Auffassung wahren aristotelischen Ansicht und seinem eigenen z. B. in der *Summa theologiae* bekundeten Standpunkt widersprechen, wenn er z. B. nicht etwa in der *theologischen Summe*, sondern in *De anima* verlangt, daß die Lehre des Alexander von Aphrodisias, welche die Einheit des Intellektes vertritt, „als der schlimmste Irrtum außerhalb des Menschengeschlechtes verwiesen werden soll" [2]).

Albert verbindet, worauf wir bereits hingedeutet haben, zweierlei mit einander; er will in *De anima* einmal die Lehre des Aristoteles wiedergeben, dann aber in „Diskursen", die er den einzelnen, den aristotelischen Text kommentierenden Kapiteln folgen läßt, sie in ihrer Fortbildung und so in ihrer allgemein annehmbaren Form uns vorführen. Deutlich erhellt dieses Bestreben z. B. aus den Kapiteln bezw. den Diskursen, welche über die inneren Sinne handeln. Die in letzteren vorgetragene Ansicht finden wir im wesentlichen in der *Summa de homine* wieder, nur kürzer und präziser zusammengefaßt. Daß unser Philosoph in *De anima* nicht nur historische Zwecke verfolgt, sondern daneben auch seine eigene Ansicht zum Ausdruck bringen will, dafür können wir indessen noch einen Beweis geben, der jeglichen Zweifel beseitigen muß [3]). Er selbst macht

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 1. p. 131 b: Rogo autem et repetens iterum iterumque rogo socios nostros, ut dubitationes, quae hic inducuntur, diligenter animadvertant, et si invenerint earum solutionem perfectam, Deo immortali gratias agant immortales. Si autem minus invenerint, hoc ad minus lucri reportabunt, quod scient dubitare de rebus mirabilibus et altis et annotatione dignissimis ad scientiam divinam multum proficientibus.

[2]) A. a. O. c. 4 p. 136 a.

[3]) A. a. O. c. 1. p. 131 b: . . . et quia res difficillimas et cognitione dignissimas, ideo volo primo totam Aristotelis scientiam pro nostris viribus explanare, et tunc aliorum Peripateticorum inducere opiniones et post hoc de Platonis opinionibus videre et tunc demum nostram ponere opinionem, quoniam in istarum quaestionum determinatione omnino abhorremus

uns, und das gerade vor Beginn der wichtigsten unter den für uns in Betracht kommenden Untersuchungen, nämlich der über die Natur des Intellektes handelnden, darauf aufmerksam, daß er im Folgenden zwar zunächst rein historisch die Ansichten zusammenstellen werde, die Aristoteles und die Peripatetiker in dieser Hinsicht vertreten hätten, daß er am Schluß jedoch seine eigene Lehrmeinung entwickeln wolle.

In den Abhandlungen der *Parva naturalia* finden wir die rein aristotelische Lehre und dieselbe in ihrer peripatetischen Fortbildung nicht getrennt vorgetragen, sondern nur in letzterer Form; die Kapitel, die hier für uns von Wert sind, z. B. über Schlaf, Wachen und Traum, sind gleichfalls ohne große Änderungen in die *Summa de homine* aufgenommen. Analoges ist hinsichtlich der Schrift *De animalibus* der Fall. Das, was Albert hier in breitester und ausführlichster Fassung über die Sinnesorgane und speziell über die Entstehung der Seele bemerkt, finden wir gleichfalls in gedrängterer Form in der *Summe über den Menschen* wieder.

Daß die Paraphrasen, allerdings natürlich mit gewisser Auswahl, zur Feststellung der Auffassung Alberts heranzuziehen sind, zeigt uns ferner in durchschlagender Weise der Umstand, daß unser Philosoph in denjenigen Werken, in welchen wir ganz zweifellos den authentischen Ausdruck seiner eigenen Anschauung sehen müssen, sich gelegentlich selbst auf seine Ausführungen in den kommentierenden Schriften beruft. Auf *De anima* bezieht er sich ausdrücklich z. B. im Sentenzenkommentar [1]; seine Besprechung über die Konstituenten des freien Wahlvermögens schließt er hier nämlich mit den Worten: „Über alles dies und das Folgende sind sehr viele und genaue Untersuchungen in

---

Doctorum Latinorum verba eo, quod nobis videtur, quod etiam in eorum verbis non modo quiescat anima propter quod scientiam veritatis nec ostendunt nec verbis propriis attingunt. Bald darauf (a. a. O. c. 3. p. 133 a) beginnt er eine digressio (declarans dubia quae consequuntur ex dictis de intellectu possibili) mit den Worten: Expedire autem nobis videtur dubia prius tangere et postea videre solutiones Peripateticorum posteriorum in solutione eorum, quia tunc congruentius ostendetur, quod nobis verum esse videtur.

[1] L. II. d. 23. a. 5. p. 223 b.

unserem *Traktat über die Seele* bei der Frage nach den bewegenden Potenzen und dem freien Wahlvermögen zu finden.“ Die über den Ursprung der Seele handelnden Partien aus *De animalibus* heranzuziehen giebt uns der Umstand das Recht, daß unser Philosoph hinsichtlich einer der wichtigsten, das Wesen der Zeugung betreffenden Fragen in der genannten Schrift selbst bemerkt, daß ihm hier, wie ihm scheine, Aristoteles die richtige Lösung gegeben habe [1]), ferner, daß er in der *Summa de homine* gerade da, wo er über den Ursprung der Seele spricht [2]), ausdrücklich auf seine diesbezüglichen ausführlicheren Darlegungen im sechzehnten Buche von seiner Schrift „*Über die Tiere*“ verweist. In einem Abschnitt unserer Schrift werden wir indessen auch einen Gegenstand behandeln, den wir in den allseitig als selbständig anerkannten Werken nicht näher erörtert finden: es handelt sich hier nämlich um Alberts Ausführungen über die *electio*, die Wahlfreiheit, welche wir in seinem Kommentar zur *Nicomachischen Ethik* antreffen. Gleichwohl sind wir jedoch, falls unsere Darlegungen überhaupt auf Vollständigkeit Anspruch erheben können, geradezu genötigt, auf jenen Punkt einzugehen, da Albert, eben weil er selbst in der *Summa de homine* und im *Sentenzenkommentar* den Begriff der *electio* nicht näher auseinandersetzt, da, wo er in diesen Schriften ihn berührt, auf die eingehenderen Erklärungen, die er über diesen Gegenstand in der Ethik gegeben, kurz verweist und im übrigen ihren Begriff als bekannt voraussetzt [3]).

Wir sind daher auf Grund all' der erwähnten Thatsachen zur Annahme vollauf berechtigt, daß in den genannten Paraphrasen, denn nur diese kommen für unsere Zwecke näher in Betracht, Albert nicht nur die aristotelisch-peripatetische Lehre als solche wiedergeben will, sondern daß diese uns zugleich als Kommentar zu den in der *Summa de homine* in kürzerer Form behandelten Fragen dienen können. Will man durchaus leugnen, daß jene Schriften mehr als bloße Paraphrasen sind, so könnte man mit gleichem Recht auch die

[1]) L. XVI. t. 1. c. 6. p. 455 b.

[2]) Q. 16. a. 3. p. 87 b.

[3]) Cf. S. de hom. q. 68. a 2. p. 313 b. Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b.

Sentenzen-Kommentare als für Alberts eigenen Standpunkt unmaßgebend zurückweisen, was gleichwohl niemand in den Sinn kommt.

Am wenigsten aber berechtigen Widersprüche zwischen dem in den kommentierenden Schriften und dem in der *Summa de homine* Vorgetragenen zu einer unserem Standpunkt entgegengesetzten Annahme. Denn wir finden bei Albert nicht nur zwischen mehreren Schriften hinsichtlich eines und desselben Punktes Meinungsverschiedenheiten, sondern auch innerhalb ein und derselben Schrift erhebliche Differenzen, wie dies z. B. das Kapitel über die *phantasia* und *aestimatio* deutlich zeigt.

Immer aber ist bei der Abfassung vorliegender Schrift der Grundsatz maßgebend gewesen, daß in erster Linie, wo es sich um aristotelisch-psychologische Lehren bei Albert handelt, für seinen eigenen Standpunkt die *Summa de homine*, sowie die *Summa theologiae* und die *Sentenzen-Kommentare*, insoweit hier psychologische Fragen behandelt werden, maßgebend sind; in den Fällen, wo die in den paraphrasierenden Schriften entwickelten Anschauungen mit den im Hauptwerke geäußerten übereinstimmen, ist dies nur kurz bemerkt, wo sie indessen über jene hinausgehen oder mit ihnen im Widerspruch stehen, sind diese hinzugefügt bezw. jenen gegenübergestellt worden.

Erster Abschnitt.

Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Grundlegend für die peripatetische Richtung in der Psychologie Alberts hat, wie es ja nicht anders möglich sein kann, Aristoteles gewirkt. Er ist ihm der „Philosoph" schlechthin [1]). Bei jenen Problemen der aristotelischen Lehre indessen, die eine Weiterbildung erfahren haben, macht sich der Einfluß der mittelalterlichen Peripatetiker geltend: insbesondere ist dies dort der Fall, wo der Fortschritt der physiologischen Kenntnisse eine Umbildung erforderte. Am meisten finden wir unter ihnen die arabischen Philosophen Avicenna [2]), Averroes (häufig nur als der *Commentator* angeführt), Costa-Ben-Luca [3]) und Algazel berücksichtigt, denen er sich in der Lösung der weitaus meisten Fragen anschließt. Erwähnt werden ferner Alfarabi, Abubaker und Alkendi, sowie die jüdischen Gelehrten Isaak Is-

[1]) Daß der Vorwurf sklavischer Abhängigkeit indessen nicht berechtigt ist, wird aus dem Verlauf unserer Darstellung zur Genüge hervorgehen. Vgl. auch v. Hertling a. a. O. S. 30.

[2]) Die Behauptung Renans (Averroès et l'averroisme. Paris 1852 p. 183 s.): Avicenne est le grand maître d'Albert. La forme de son commentaire est celle d'Avicenne; Avicenne est cité a chaque page de ses écrits, tandis qu'Averroès ne l'est qu'assez rarement, ist indessen übertrieben, wie bereits J. Bach (Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien, 1881. S. 109. Anm. 33) richtig bemerkt hat.

[3]) Das Mittelalter macht aus Costa-Ben-Luca meist Constabulus (vgl. Barach, Vorbemerkungen zu Costa-Ben-Lucas Schrift De differentia animae et spiritus. Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Innsbruck, 1878. Heft 2. S. 118). Diese Bezeichnung finden wir bei Albert am häufigsten, daneben auch Constabulinus z. B. S. de hom. q. 2. a. 2 p. 8 b, vereinzelt Costabenluce z. B. De nat. et orig. an. t. 1. c. 2. p. 200 b.

raëli und Avencebrol; mit Moses Maimonides steht Albert in Fragen der Psychologie in keiner Berührung.

Da wir die Lehre des Aristoteles überall, wo Albert psychologische Probleme behandelt, selbst auch in den rein theologischen Werken, wiederfinden, so sind für unsere Untersuchungen alle Schriften zu benutzen, die für seine Psychologie überhaupt in Betracht kommen. Zu Grunde liegen *De anima* und die *Parva naturalia* [1]), sowie für die in *De anima* kaum berührte Frage des Willens und der Wahlfreiheit die *Libri ethicorum*. Heranzuziehen sind ferner die aristotelischen Elemente aus der *Summa de homine*, sowie aus der *Summa theologiae* und den *Commentarii in libros sententiarum*.

Was Albert einfach aus Aristoteles herübernimmt, wird hier als seinem Inhalt nach bekannt vorausgesetzt und in den meisten Fällen nur kurz skizziert. Der Hauptnachdruck fällt auf die Weiterbildung der aristotelischen Lehre, die, wie bereits erwähnt, meist in eklektischem Anschluß an die Araber geschieht.

Wesen und Begriff der Seele.

Albert sucht in historisch-kritischer Form in *De anima*, sowie in der *Summa de homine* zu einer Fixierung des Seelenbegriffes zu gelangen. Die Untersuchung erfolgt in unmittelbarster Anlehnung an Aristoteles. In der zuerst genannten Schrift wiederholt er im wesentlichen lediglich nur das, was Aristoteles in dem ersten Buch von *De anima* sagt, und sucht das dort Entwickelte näher zu erklären und auszuführen. Hier und da finden wir auch Erweiterungen vor, indem er Gedanken des Aristoteles aus dessen sonstigen Schriften bezw. aus seinen eigenen Kommentaren zu diesen herübernimmt; in dieser Weise bezieht er sich häufig auf den *Kommentar zur Physik* [2]). Was

[1]) Während *De anima* nur eine Paraphrase der gleichnamigen aristotelischen Schrift ist, enthalten die *Parva naturalia* einmal Kommentare zu den entsprechenden aristotelischen Aufsätzen, außerdem aber noch eine Anzahl selbständiger Abhandlungen, meist anthropologischen Charakters

[2]) Insbesondere bei der Kritik über die auf die Bewegung der Seele sich beziehenden Theorien: z. B. l. l. t. 2. c. 5. p. 19 b. p. 20 a, b. c. 7. p. 26 b. c. 9. p. 29 b.

Albert hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Körper in aller Breite in *De anima* auseinandersetzt, finden wir in der *Summa de homine* ganz kurz in einem einzigen *articulus* wiedergegeben [1]).

Der positiven Fixierung des eigenen Standpunktes geht eine Übersicht über die Seelenbestimmungen der voraristotelischen Philosophie voraus. Er entwickelt die psychologischen Theorieen des Thales [2]), des Hippo [3]), der Pythagoreer [4]), des Heraklit [5]), des Empedokles [6]), der Atomiker Leucippus [7]) und Demokrit [8]), des Anaxagoras [9]), des Diogenes von Apollonia [10]) und des Plato [11]). Es folgt alsdann die Kritik,

---

[1]) T. 1. q. 3. a. 1. p. 11 b—16 b.

[2]) De an. l. I. t. 2. c. 3. p. 17 a f. Vgl. Arist. De an. I, 2. p. 405 a 19 f.

[3]) De an. a. a. O. p. 17 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 b 2.

[4]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13 a. S. de hom. a. a. O. p. 14 a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 16 ff.

[5]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17 a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 a 25 ff.

[6]) De an. c. 2. p. 14 b f. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 11 ff.

[7]) De an. a. a. O. c. 1. p. 12 b. S. de hom. a. a. O. p. 12 b. 14 a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 5.

[8]) De an. a. a. O. p. 12 b. 13 a, b. c. 3. p. 16 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 403 b 31 ff. 405 a 7 ff.

[9]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13 b. c. 3. p. 17 a. c. 4. p. 18 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 25 f. 404 b 1 ff. 405 a 13 ff.

[10]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17 a. — Vgl. Arist a. a. O. p. 405 a 21 f.

[11]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13 b. c. 2. p. 15 a f. c. 3. p. 16 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 16 ff. — Plato und ebenso Socrates werden von Albert als Stoiker bezeichnet, wie ja derartige Verstöße bei ihm nichts Seltenes sind (vgl. v. Hertling a. a. O. S. 27, desgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters. Mainz, 1864—66. Bd. II. S. 358). Wie Bach (a. a. O. S. 7. Anm. 1) bemerkt, dürfte die Annahme Alberts, daß Plato Stoiker (Stoicorum princeps) gewesen, auf die Berichte eines Stobaeus (Ecl. I. p. 792. ed. Heeren), Diogenes Laërtius, Plutarch und anderer zurückzuführen sein, welche in der That die sensualistischen Begriffe der Stoiker und die platonischen Ideen confundierten. — Wenn auch Albert häufig als Aristoteliker gegen Plato polemisiert, so ist er dennoch von der größten Hochachtung gegen ihn erfüllt, wie aus folgenden Citaten hervorgeht: De an. l. I. t. 1. c. 6. p. 22 b f.: . . . et hoc Platonem decepit, quia etiam sapientes decipiuntur secundum accidens. Metaph. l. i. t. 5. c. 15. p. 67 b: Scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis (vgl. hierzu die Bemerkung v. Hertlings a. a. O. S. 27). Noch weiter geht Albert S. th II. t. 1. q. 4. a. 5.

die natürlich, wie bei Aristoteles selbst, ein durchaus negatives Resultat ergiebt. In erster Linie wendet er sich gegen die von Plato und den anderen sämtlich vertretene Meinung, daß die Seele sich selbst und in ihrer eigenen Bewegung auch zugleich den Körper bewegt [1]). Er geht sodann auf die einzelnen Lehren mit Bezugnahme auf deren Voraussetzungen und Grundlagen näher ein; er weist vor allem die Ansicht zurück, daß die Seele die Harmonie des aus Entgegengesetztem gebildeten Körpers sei [2]), ebenso, daß sie eine sich selbst bewegende Zahl darstelle [3]). Er kämpft ferner gegen die Annahme, daß die

---

part. 1. p. 56 a: . . . et quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit: quia Plato, qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit. Von *platonischen Dialogen* werden von Albert der *Timaeus*, *Meno*, *Phaedon* und *Phaedrus* citiert. Den *Timaeus* führt er an z. B. S. th. II. p. 24 b. 39 a und b. 71 a. 129 a. 303 b. 309 a. 324 a. 325 b. 337 b. 364 b. 434 b. 446 a. De an. p. 15 a. 23 b; den *Meno*: S. th. II. p. 366 b. 434 b. Eth. p. 86 a. 100 b; den *Phaedon*: S. th. II. p. 366 b. 396 a; den *Phaedrus* De an. p. 22 a. Übrigens ist auch Albert der Ansicht, daß Plato das *alte Testament* gekannt hat. Auf das Argument: Plato loquitur de Patre et Filio sub propriis nominibus et de paterna mente et paterno intellectu; ergo videtur Patrem et filium intellexisse (Sent. l. I. 3. a. 18. p. 68 a) giebt er die interessante Antwort: Dicendum secundum Augustinum in libro De doctrina christiana, quod Plato curiosus in inspectione librorum descendit in Aegyptum et Judaeam, ut videret libros Moysis et Prophetarum; et ibi didicit Patrem et Filium et non ductu naturalis rationis. Vel forte si quis inspiciat mentem Platonis, intendit Patrem vocare Deum et filium hunc mundum: et ideo etiam ibidem loquitur de matre et nutricula quae est materia ex qua factus est mundus.

[1]) De an. a. a. O. c. 5–7. p. 19 b–27 b. — Vgl. Arist. a. a. O. 1, 3. p 405 b 31 ff. 406 b 26 ff. Albert richtet sich insbesondere gegen die von Plato im Timaeus 34 ff. (s. Zeller, Philosophie der Griechen. II, 1^4. S. 785. Vgl. a. a. O. II, 2^3. S. 422, Anm. 5. S. 482) vorgetragene Theorie.

[2]) De an. a. a. O. c. 8. p 27 b ff. S. de hom. q. 3. a. 1. p. 12 b f. — Vgl. Arist. a. a. O. 1, 4. p. 407 b 27 ff. Er wendet sich hier insbesondere gegen die Pythagoreer (s. Zeller a. a. O. 1, 1^5. S. 445), gegen Empedokles und insbesondere gegen Plato, der obige Theorie im Phädon 89 ff. vorträgt.

[3]) De an. a. a. O. c. 10 p. 31 ff. S. de hom. a. a. O. p. 14 a f. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 409 a 3 ff. Albert wendet sich hier gegen Pythagoras, Leucippus, Demokrit, Philippus (den Sohn des Aristophanes), und auch hier insbesondere gegen Plato (s. Zeller, a. a. O. II, 1^4. S. 1019. Anm. 2), indem diese sämtlich in verschiedener Weise (vgl. S. de hom. a. a. O. p. 14 a.) obige Lehre vertreten.

Seele aus den Elementen bestehe und alle Dinge in sich fassen müsse, um sie einsehen zu können, indem man voraussetze, daß nur Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werden könne [1]). Die Gegenbeweise sind die des Aristoteles; ihre Aufzählung erübrigt sich somit.

Was die Frage nach dem Bewegen bezw. nach dem Bewegtwerden der Seele anlangt, so erklärt sich Albert in Berufung auf Aristoteles und die arabischen [2]) Philosophen

---

[1]) De an. a. a. O. c. 11. 12. 13. 14. p. 33 b 40. Vgl. Arist a. a. O. I, 5. 409 b 19 ff, 411 a 24 ff. Er wendet sich gegen Empedokles (vgl. Zeller, a. a. O I, 2[3]. S. 800. Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1880. I, 1. S. 125) und gegen Plato s. Timaeus 34. 35.).

[2]) Er nennt S. de hom. q. 3. a. 1. p. 16 a Avicenna, Averroës, Costa-ben-Luca und „Collectanus". Letzterer wird S. de hom. außer a. a. O. auch q. 2. a. 2. p. 8 b. q. 5. a. 1. p. 35 b. a. 3. p. 42 b. q. 6. a. 4. p. 45 b ff. erwähnt. S. th. II. t. 12 q. 73. m. 1. p. 367 b wird ein Joannes Toletanus archiepiscopus citiert. Diesem finden wir ebenso wie dem „Collectanus" eine Schrift *De anima* zugeschrieben; beide werden als Vertreter der Ansicht, daß Gott die vernünftige Seele durch die Engel schafft, bezeichnet; auch finden wir, daß beiden dieselben Argumente beigelegt werden (vgl. S. th. II. a. a. O. S. de hom. q. 5. a. 4. p. 45 b f.). Man kann nun mit Sicherheit annehmen, daß „Collectanus" verderbt und „Toletanus" zu lesen ist. Es wäre alsdann Joannes Hispalensis oder Avendeath gemeint. Daß Albert diesen aber als Erzbischof bezeichnet, dürfte dadurch zu erklären sein, daß er ihn mit Joannes Toletanus verwechselt, welcher dem Erzbischof Raymund von Toledo (1126—1150) nach dessen Tode als Nachfolger unmittelbar folgte. Letzterer war es, der den Dominicus Gundissalvi und eben unseren Joannes Hispanus an seinen Hof berief und ein förmliches Collegium zur Übertragung der arabischen Literatur ins Lateinische gründete. Cf. Gams, Kirchengeschichte von Spanien. III[1]. S. 37. „Toletanus" wurde Johannes, ebenso wie Gerhard von Cremona, wegen seines langen Aufenthaltes in Toledo genannt. Vgl. Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo. Hermes Bd. 8. A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin, 1891. S. 12. Anm. 1. S. 54. M. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen, S. 282. — Wie Löwenthal bezüglich Gundissalvis Schrift *De immortalitate animae* die Vermutung aufstellte, daß ihr eine verloren gegangene Schrift Avencebrols (Ibn Gebirol) zugrunde liegt, so behauptete er hinsichtlich der Schrift *De anima* des Gundissalvi das Gleiche (a. a. O. S 57). Im ersteren Falle ist er von Bülow (Des Dominicus Gundiss. Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II. 3. S. 1020) widerlegt worden, im zweiten stimmte ihm Bülow (a. a. O. S. 101) bei. Baeumker zeigt jedoch in s. Abh. „Dominicus Gundiss. als philosoph. Schriftsteller" (Münster 1899) S. 13 f., daß an eine

dahin, daß sie an sich unbeweglich ist, wohl aber den Körper bewegt und so durch dessen Bewegungen accidentell mitbewegt wird [1]).

Albert fixiert sodann seinen eigenen Standpunkt. Er bestimmt die Seele nach zwei Gesichtspunkten hin: in ihrem Verhältnis zum Körper und an sich. In ersterer Hinsicht schließt er sich Aristoteles an, indem er drei Definitionen desselben anführt und billigt, sowie deren Richtigkeit im einzelnen nachweist. Diese Bestimmungen lauten:

1. Die Seele ist die erste Aktualität des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [2]).

2. Die Seele ist Form und Begriff des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [3]).

Schrift über die Seele des Avencebrol nicht zu denken ist. Löwenthal hatte geglaubt, den Beweis dafür erbracht zu haben, daß die (angebliche) psychologische Schrift des Avencebrol von Joannes Hispalensis in das Lateinische übertragen worden und daß dessen Übersetzung mit der von Albert dem Joannes Hispalensis bezw. dem Collectanus oder Johannes Toletanus beigelegten Schrift *„De anima“* identisch ist. Kann nach dem Nachweis Baeumkers hiervon keine Rede sein, so ist es immerhin bemerkenswert, daß wir die Lehren, welche Albert dem Johannes auf Grund der Schrift *De anima* zuschreibt, in der dem Gundissalvi angehörigen Schrift *De anima* wiederfinden, wie im Verlauf unserer Untersuchungen noch näher festgestellt werden soll. Ob nun aber Albert ein und dieselbe Schrift meint, ob er nur irrtümlich als ihren Verfasser den Johannes statt den Gundissalvi nennt oder aber ob in Wahrheit beide gemeinsam diese Schrift verfaßt bezw. aus Avicennas L. VI. *naturalium* und Avencebrols *Fons vitae* excerpiert haben, oder ob thatsächlich beide je eine Schrift *De anima* geschrieben und dabei allerdings nach gemeinsamen Quellen gearbeitet haben, soll an dieser Stelle nicht entschieden werden.

[1]) S. de hom. q 3. a. 1. p. 16 a. De an. l. I. t. 2. c. 5. p. 21 b. Vgl. Arist. De an. I, 3. p. 405 b 31 ff. 4. p. 408 b 15. 30. 5. p. 411 a 25.

[2]) S. de hom. q. 4. p. 17 b. S. th. II. t. 12. q 69 m. 2. a. 2. p. 346 b. De an. l. II. t 1 c. 5. p 53 a: Anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis. Nach Arist. De an. II, 1. p. 412 a 27 f.: *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.*

[3]) S. th. II. t. 12. q. 69 m. 2. a. 3. p 349 b: Anima est species et ratio physici et organici corporis potentia vitam habentis. Diese Definition bezieht sich auf Arist. a. a. O. p. 412 b 15 f.: *οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.*

3. Die Seele ist Prinzip und Ursache des physischen organischen Körpers [1]).

Die beiden ersten Definitionen gehören zusammen, die zweite bildet nur eine unwesentliche Variation der ersten und wird von Albert auch nur beiläufig erwähnt. Die mit ihnen fast wörtlich übereinstimmende Definition Avicennas [2]) wird eben darum gleichfalls angenommen [3]).

Die Seele bildet demnach die Form und Substanz des belebten Körpers; zu ihrem Wesen gehört es, die animalen Lebensfunktionen zu verrichten [4]), und zwar leistet sie diese unmittelbar aus sich heraus und ohne Vorbereitung, da sie als vollendete Potenz (potentia completa) alles vollkommen in sich birgt und es ihr an nichts gebricht [5]). Da sie jene Thätigkeit nur im Organismus und zwar in allen seinen Teilen ausübt, nicht aber außerhalb desselben, so kann sie insofern nicht von ihm getrennt werden; dagegen hindert nichts, daß sie hinsichtlich gewisser „*Teile*“ *(partes)* [6]), die zu ihrer Thätigkeit des Körpers nicht bedürfen, nämlich hinsichtlich des thätigen und mög-

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 349a. S. de hom. q. 4. a. 7. p. 31 b: Anima est principium et causa huiusmodi vitae, physici scilicet corporis organici. Nach Arist. De an. II, 4. p. 415 b 8: ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.

[2]) Liber VI. naturalium 1, 1. fol. 2v b: anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, habentis opera vitae. Vgl. Carra de Vaux, Avicenne. Paris, 1900. p. 207.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 67. m. 2. a. 1. p. 346 a. S. de hom. q. 4. a. 5. p. 29 b.

[4]) S. th. II. a. a. O. a. 2. p. 347b f.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 348 a. — Albert unterscheidet S. de hom. q. 32. a. 1. p. 161 b, wie Aristoteles De an. II, 5. p. 417 a 22 ff. drei Stufen der Potenz gemäß den Graden der Entwicklung und erläutert diese gleichfalls am Beispiel vom Wissenden. Den ersten Grad bezeichnet die potentia remota et materialis et imperfecta et indisposita: Der Knabe gehört zu den Wissenden nur seinem ihm von der Natur gegebenen Vermögen nach. Den zweiten Grad nimmt die potentia disposita et propinqua ein: Der Lernende hat zwar noch nicht den Habitus des Wissens erlangt, wohl aber sich die Grundsätze einer Wissenschaft angeeignet (womit die Potenz der Ausübung schon gegeben ist). Der dritte Grad, die potentia completa per habitum ist dem actuell Wissenden eigen, der den vollendeten Habitus d. h. das Vermögen seiner vollen Actualität nach besitzt. Dies ist auch bei der Seele und ihren Funktionen der Fall.

[6]) Über die Bedeutung von partes bei Albert s. weiter unten.

lichen Intellektes, und damit zugleich der vernünftigen Seele überhaupt, trennbar ist[1]).

Diese beiden Bestimmungen geben, setzt Albert[2]) dem Aristoteles[3]) folgend auseinander, nur die Thatsache und die Art der Beziehungen zwischen Seele und Körper an. Wir erfahren durch sie nur, daß die Seele die Entelechie und Substanz des Körpers bildet, nicht aber, warum sie dies ist. Sie sind daher an sich unvollständig und haben nur rein dialektischen Wert[4]). Albert führt dies an dem von Aristoteles[5]) gegebenen Beispiel näher aus. „Die Quadratur besteht darin, daß ein Quadrat einem Rechteck gleich ist"; weshalb dies aber der Fall ist, kann aus dieser Bestimmung noch nicht ersehen werden. Sagt man dagegen: „Die Quadratur ist die Auffindung der mittleren Proportionalen", so kann man sofort auch den Grund für diese Thatsache erkennen[6]).

Diese Aufgabe erfüllt die dritte Definition. Die Seele ist die Form und das Wesen des organischen Körpers, weil sie das Prinzip und die Ursache seiner Lebensfunktionen bildet. Diese letzte Bestimmung schließt aber auch die erste in sich ein; sie giebt uns nicht nur den Grund für irgend welche Beziehungen, sondern auch zugleich die Art derselben an; denn, was seinem ganzen Umfange nach Prinzip und Grund der Lebensthätigkeit im Körper ist, das muß auch zugleich dessen Aktualität und Form bilden[7]).

Albert verspürt die Unzulänglichkeit der aristotelischen Bestimmung recht wohl, indem diese uns nicht erklärt, was die Seele an sich ist. Eine eigene Definition, welche die-

[1]) S. th. II. a. a. O. a. 3. p. 350a. De an. l. II. t. 1. c. 4. p. 50b f. Die eingehende Erörterung über die Trennbarkeit des Intellektes muß einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 349b. S. de hom. a. a. O. p. 33b f. De an. l. II. t. 1. c. 5. p. 51b.

[3]) De an. II, 2. p. 413 a 13 ff.

[4]) Nach Arist. a. a. O. I, 1. p. 403 a 1.

[5]) A. a. O. II, 2. p. 413 a 17 ff.

[6]) Albert bemerkt S. th. II. a. a. O. p. 349 b irrtümlich, daß Aristoteles dieses mathematische Beispiel der Darstellung des Euclid entnommen habe, was indessen unmöglich ist, da Euclid später als Aristoteles lebte.

[7]) S. th. II. a. a. O S. de hom. a. a. O. p. 34a f. De an. a. a. O. p. 52b f.

sem Mangel abzuhelfen sucht, bietet uns Albert nicht; ihm ist es vielmehr Bedürfnis, sich an Gegebenes, was er für richtig befunden hat, anzuschließen. Als Peripatetiker ergänzt er zunächst die Bestimmung des Aristoteles durch die eines Peripatetikers, wenngleich es dieser infolge ihres mystisch-neuplatonischen Charakters an Klarheit und Bestimmtheit mangelt. Er citiert die Definition des Isaak Israëli: „Die vernünftige Seele ist eine im Schatten der Intelligenz geschaffene Substanz“ [1]).

Als hochcharakteristisch für Alberts Darstellungsart kann es bezeichnet werden, daß er in einer kurzen, leicht zu übersehenden *responsio* in der *Summa theologiae,* die indessen für die Feststellung seines Standpunktes von außerordentlicher Bedeutung ist, die Frage der Doppelbestimmung noch einmal aufwirft und hier in bestimmtester Form löst. Damit die betreffende Stelle in ihrem Zusammenhange erfaßt werde, ist zu bemerken, daß er im Vorhergehenden die aristotelische Seelendefinition gegenüber den Angriffen des Nemesius [2]), der die des Plato übernimmt, verteidigt [3]). Den Vorwurf desselben, die Seele habe nach Aristoteles nur ihr Sein im Körper, existiere dagegen ohne diesen nicht und sei ihrer Wesenheit

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 2. a. 2. p. 348 a: Anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata (die Fortsetzung dieser Definition nach De int. et int. l. l. t. 1. p. 234 b) et anima sensibilis in umbra rationalis et anima vegetabilis in umbra sensibilis. Diese Bestimmung ist bei Isaak in dieser Formulierung nicht vorhanden, sondern aus Folgendem (liber de definitionibus. Opera omnia Ysaac. Tom. 1. fol. 3^{v} a—b) zusammengestellt: sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordinata est anima rationalis, quoniam ipsa est in oriente intelligentiae et ex umbra eius generatio est et propter hoc factus est homo rationalis . . . et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis, quoniam et ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligentiae et acquirit umbram et tenebras . . . anima autem quae est desiderativa (aliter vegetativa) est inferior aliis in sublimitatione et ordine; et illud ideo est, quia generatio eius est ex umbra animae bestialis.

[2]) Vgl. Domański, Psychologie des Nemesius. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. Bd. III. Heft 1. S. 1 ff. — Mit Gregorius Nicenus (fälschlich für Nyssenus) ist bei Albert durchweg Nemesius gemeint.

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 348. vgl. p. 346 f. S. de hom. a. 4. a. 1. p. 18 a f.

nach nur Entelechie, hält Albert bloß dann für berechtigt, wenn die Definition des Aristoteles die Seele an sich, nicht aber sie nur in ihrem Verhältnisse zum Körper bestimmen wollte. Er formuliert alsdann in jener wichtigen Stelle [1]) seinen Standpunkt folgendermaßen: „Es ist zu erwidern, daß, wenn wir die Seele an sich untersuchen, wir dem Plato beistimmen; insofern wir aber die Form der Belebung betrachten, die sie dem Körper verleiht, dem Aristoteles. Als Definition des Plato führt er an: „Der Geist ist unkörperlich und immer lebend" [2]).

Ob die Seele schlechthin einfach zu bestimmen ist, diese Frage finden wir bei Albert gänzlich unberührt. Die Doppelbestimmung fand er in ähnlicher Weise bei den arabischen Philosophen, wie z. B. bei Costa-Ben-Luca [3]), vor.

Nachdem wir nunmehr den Begriff und die Definition der Seele bei Albert festgestellt haben, werden wir in den folgenden

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 348 a.

[2]) A. a. O.: In se autem spiritus est incorporeus semper vivens, ut dicit Plato. Diese Definition ist ihrem Wortlaut nach nicht auf Plato zurückzuführen; sie ist allerdings durchaus in seinem Sinne gehalten, läßt indessen die Bestimmung der Selbstbewegung (die ja Albert im Anschluß an Aristoteles gegenüber Plato leugnet) völlig unberücksichtigt. Die von Nemesius selbst (s. De natura hominis. Migne. patrologia. Series Graeca. tom. 40. c 2. col. 537 A) dem Plato zugeschriebene Bestimmung: *Πλάτων δὲ, οὐσίαν νοητὴν ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν κατὰ ἀριθμὸν ἁρμόνιον* rührt gleichfalls nicht von diesem selbst her, sondern verdankt ihre Formulierung Plutarch (s. plac. phil. IV, 2). Vgl. hierzu Domański, a. a. O. S. 34. In der S. de hom. q. 3. p. 11 b führt Albert als Definition Platos an: anima est substantia incorporea, movens corpus. In dieser Formulierung dürfte er sie der Schrift De differentia animae et spiritus des Costa-Ben-Luca (a. a. O. c. 3. p. 131) entnommen haben.

[3]) Dieser bestimmt die Seele gleichfalls (a. a. O. S. 131 f.).

1) hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Körper im Anschluß an Aristoteles. Er führt zwei Definitionen desselben an:

a) Anima est perfectio corporis agentis et viventis potentialiter.

b) Anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis, potentialiter vitam habentis;

2) an sich mit Plato: Anima est substantia incorporea movens corpus. — Ob Albert thatsächlich seine Bestimmung der Seele im Anschluß an Costa-Ben-Luca gegeben, kann mit Sicherheit nicht behauptet werden, zumal eine wörtliche Übereinstimmung der Definitionen nicht vorhanden ist.

Kapiteln auf die weiteren Voraussetzungen seiner Psychologie und einige Spezialfragen desselben Problems näher einzugehen haben.

Genauere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Die Seele ist erste Actualität.

Seele und Körper stehen nach Albert, wie wir soeben gehört haben, im Verhältnis von Form und Materie zu einander; die Seele ist die Aktualität des Körpers. Ausdrücklich hebt Albert nun in Berufung auf Aristoteles[1]) hervor, daß die Seele erste und nicht zweite Aktualität ist. Der Unterschied zwischen erster und zweiter Aktualität wird dabei im Anschluß an Avicenna[2]) dahin bestimmt, daß die erste dem betreffenden Ding Sein und Form giebt, die zweite aber die Thätigkeit selbst, und nicht, wie Averroes will[3]), das Prinzip derselben, die Form, aus der die Thätigkeit hervorgeht, bezeichnet[4]). Es sei hier noch bemerkt, daß die übrigen großen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, was ihre Auffassung über die Bedeutung von actus primus und actus secundus anlangt, den Standpunkt, den Albert hier einnimmt, gleichfalls vertreten[5]).

[1]) Vgl. De an. II, 1. p. 412 a 19—28.

[2]) L. VI. naturalium I, 1, fol. 2v a.: Perfectio autem est duobus modis. perfectio prima et secunda. Perfectio autem prima est propter quam species fit species in effectu, sicut figura ensis. Perfectio autem secunda est aliquid ex eis quae consequuntur speciem rei aut ex actionibus eius aut ex passionibus sicut incidere est ensi et sicut cognoscere et cogitare et sentire et motus homini.

[3]) S. Comm. zu Arist. De an. II, 1. n. 2.: Et ista forma (sc. per quam perficitur substantia) invenitur duobus modis. Quorum unus est, secundum quod est in actu, tamen non provenit ab ea actio, sicut a sciente, qui non utitur sua scientia; secundus est, secundum quod provenit ab ea illa actio, sicut est de sciente, quando scit. Et prima forma dicitur prima perfectio, secunda autem dicitur postrema.

[4]) S. de hom. q. 4. a. 2. p. 21 b.

[5]) Vgl. Bonaventura, Sent. l. I. d. 43. q. 1. ad 5. p. 767 b. (Bei Citaten aus den Sentenzencommentar Bonaventuras beziehen wir uns stets auf die vom Franziskanerorden zu Quaracchi 1882—1902 besorgte Ausgabe): Alio modo dicitur vivere, secundum quod est actus primus et est ab essentia animae ut in ratione formae, non in ratione agentis (cf. Sent. l. II. d. 26.

Die Seele ist nicht forma corporeitatis.

Wie wir gehört, definiert Albert mit Aristoteles die Seele als Form des physischen organischen Körpers. Wenn wir auch hiernach erfahren, daß er Seele und Leib zu einer Wesenseinheit verbunden wissen will, so bleiben wir jedoch noch in einem anderen wichtigen Punkt, der das Verhältnis von Seele und Körper betrifft, völlig im Unklaren. Wir erhalten aus jener Definition keinen Aufschluß darüber, ob das Formsein der Seele von unserem Philosophen derart aufgefaßt wird, daß die Seele die Urmaterie unmittelbar informiert und demgemäß nicht der Körper ihr Substrat, sondern sie in ihm Formprinzip ist oder ob vielmehr der Körper mit seinen Elementarformen das Substrat der Seele bilden soll, so daß diese nicht der Materie ihre Bestimmtheit als Körper, sondern letzterem nur seine Bestimmtheit als Organismus verleiht.

Die Hauptvertreter der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts nehmen bei der Beantwortung dieser Frage eine verschiedene Stellung ein. Thomas leugnet nicht nur wie Albert[1]) die Mehrheit substantieller Formen im Menschen in dem Sinne, daß die vegetative, sinnliche und vernünftige Seele als drei verschiedene substantielle Formen in ihm wohnen, sondern er geht in seiner streng monistischen, wie er glaubt[2]), aristotelischen Auffassung über das Wesen der Form so weit, daß er lehrt, auch die Seele selbst sei forma corporeitatis[3]). Den entgegen-

q. 3. ad 4. p. 639 b. — Scotus, Metaph. l. IX. c. 1. n. 27: Prima divisio est, quod actus quidam est primus, qui est forma rei; quidam secundus, qui est operatio. — Thomas, De potent. q. 1. a. 1: Actus autem est duplex, scilicet primus, qui est forma, et secundus, qui est operatio; (bezüglich weiterer Belege s. L. Schütz, Thomaslexikon. 2. Aufl. Paderborn. 1895. S. v. actus b, 13. S. 19 f.).

[1]) S. das Capitel „Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander".

[2]) S. De spirit. a. 3. Vgl. M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. Münster. 1900. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III, 3. S. 57.

[3]) Vgl. Summa c. gent. l. IV. c. 81: corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum

gesetzten Standpunkt nehmen in dieser Hinsicht die Größen des Franziskanerordens ein. Alexander von Hales [1]) und seine berühmten Schüler Johannes von Rupella [2]) und Bonaventura [3]) treten dafür ein, daß die Seele sich nicht mit der reinen Materie, sondern mit dem schon vollendeten Körper verbindet. Heinrich von Gent [4]) und Duns Scotus [5]) sind gleichfalls der-

---

unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei, quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura. Et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicuius. Compend. theol. c. 154: Nam hoc animae per hanc animam non solum est animae, sed animatum corpus, et corpus, et etiam hoc aliquid in genere substantiae existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 611. Desgl. Tilm. Pesch, Philos. Lacens. V. Instit. psychol. Friburgi (Brisg.), 1896. l. 1. p. 310 f. Desgl. l. Instit. philos. natural. Frib. (Br.), 1880. p. 225 ff.

[1]) S. th. II. q. 63. m. 1. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 62.

[2]) Domenichelli, La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle c. 35—37.

[3]) Bonaventura sieht die beiden Wesensbestandteile der menschlichen Seele an und für sich als zwei komplete Substanzen an. Der Leib des Menschen entwickelt sich aus den rationes seminales und hat von Anfang an ein selbständiges Sein. Durch die Vereinigung mit der Seele aber wird die Form, die ihm vordem das Sein verliehen, latent. So giebt die forma corporalis dem Körper das Körpersein und die Seele dann das menschliche Sein, insofern sie das Sein des Körpers vollendet; die Form des Körpers tritt in ein potentielles Sein zurück. Jos. Krause. Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. Paderborn, 1888. S. 68. — Die näheren Belege sind zu finden im Scholion zu Bonaventura, opera omnia. Ad claras aquas, 1885. Tom. II, p. 322 b f. Vgl. das Scholion. a. a. O. p. 397 b.

[4]) Quodl. 4. q. 13. fol. 162 sqq. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 753. Wittmann, a. a. O. S. 65.

[5]) S. Sent. l. 4. d. 11. q. 3. p. 58 a. seqq. De rerum principio q. 10. a. 2, 11. p. 82 a seqq. Vgl. Stöckl, a. a. O. S. 839. Vgl. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. I. Wien, 1881. S. 281 ff. Desgl. das Anm. 2 zuerst citierte Bonaventurascholion p. 322 b; Pesch. Instit. psychol. p. 311 f. und Instit. philos. natural. p. 161. 223; Wittmann, a. a. O. S. 66 f.

selben Ansicht. Allem Anschein nach hat sich Thomas in dieser Hinsicht auch von der Anschauung seines Lehrers entfernt, insofern eine Reihe von Belegen uns dafür vorliegen, daß Albert die Lehre der Franziskaner vertreten hat.

Da wir auf seinen Standpunkt des näheren einzugehen haben, so ist vorauszuschicken, daß ebensowenig wie von Aristoteles, so auch von Albert selbst das Problem in seiner ganzen Schärfe erfaßt wird, und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Lösung von ihm erwogen und erörtert sind. Was Aristoteles anlangt, so entwickelt er zwar an einer einzigen Stelle den Begriff einer Materie, welche an sich weder als Substanz, noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist [1]). Aber von dieser rein potentiellen Materie, der Materia prima der Scholastiker, macht er in seinen Naturerklärungen wenig Gebrauch. Verwendet er doch sogar da, wo der Ausdruck *πρώτη ὕλη* [2]) bei ihm vorkommt, merkwürdigerweise dieses Wort gar nicht zur Bezeichnung der allerersten Grundlage aller substantialen Veränderung; ihm ist sie vielmehr immer das ursprüngliche, körperliche Element, aus dem etwas entstanden ist, also eine schon geformte Materie [3]). Dem entspricht es, daß Aristoteles auch in der Psychologie von dem in der Metaphysik entwickelten Begriffe der wahren und eigentlichen materia prima keinen Gebrauch macht. Zieht sonach Aristoteles selbst von seinem Begriffe der rein potentiellen materia prima in der Anthropologie keinen Nutzen, so wurde Albert durch die augustinische Tradition in diesem Zusammenhange noch weniger auf denselben geführt. Zwar sind gerade die Bemerkungen, welche Augustinus in den *Confessionen* und sonst gelegentlich über die Materie als ein prope

[1]) Arist. Metaph. VII, 3. p. 1029 a 20—21: *λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* Vgl. hierzu Baeumker, Das Problem der Materie in d. griech. Philos. Münster, 1890. S. 231. Anm. 2 und Philos. Jahrb. XI. 1898. S. 187 f.

[2]) Belege bei Baeumker a. a. O. S. 241. Anm. 1.

[3]) Baeumker. a. a. O. S. 241. — Jene andere Verwendung des Ausdrucks findet indessen einige Anhaltspunkte bei Aristoteles. S. hierüber a. a. O. S. 242. Anm. 2.

nihil macht, von größter Bedeutung für die Ausbildung des scholastischen Begriffs der materia prima geworden. Aber in der Anthropologie verwendet Augustin diesen Begriff ebensowenig wie Aristoteles. Ihm verhalten sich Leib und Seele wie zwei in sich vollendete Substanzen. So wies in der historischen Überlieferung nichts unsern Albert auf die in der aristotelischen Anthropologie versteckte Schwierigkeit oder vielmehr Mehrdeutigkeit. Und da derselbe eine vorwiegend reproduktive, nicht selbstschöpferische Natur ist, so stößt ihm diese Mehrdeutigkeit überhaupt nicht auf. Weder historisch noch sachlich erhebt er das durch die aristotelische Psychologie angeregte Problem.

Das Verdienst, den Gegenstand als solchen erfaßt und behandelt zu haben, gebührt daher erst Thomas, der ja den Meister, wenn auch nicht an Fleiß und Gelehrsamkeit, so doch an Scharfsinn, Weite des Blickes und Konsequenz des Denkens bei weitem überragt. Versuchen wir nunmehr den Standpunkt Alberts des näheren zu bestimmen.

Aristoteles[1]) betont den Pythagoreern gegenüber auf das schärfste, daß die Seele nicht in einem beliebigen Körper sein kann, da doch schon die oberflächliche Betrachtung zeige, daß nicht das erste Beste das erste Beste aufzunehmen imstande sei. Im Anschluß hieran lehrt auch Albert in *De anima*[2]), daß nur ein ganz bestimmtes Materielles Träger der Seele zu sein vermag. Es hindert nichts in dieser mit aller Schärfe daselbst vertretenen Ansicht den authentischen Ausdruck seines eigenen Standpunktes zu sehen, zumal in keiner der übrigen Schriften sich Spuren einer entgegengesetzten Ansicht finden.

Ferner, wo immer Albert auf die aristotelische Seelen-

[1]) De an. l. II. c. 2. p. 414 a 20–25: *σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνῆρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.*

[2]) L. II. t. 1. c. 9. p. 56 b: Nos enim videmus, quod non quaelibet anima accipit quodlibet corpus quodcunque contingenter et differenter, sed sibi aptatur proprium eo enim quod est alicuius actus. debetur ei non quaecunque materia et susceptivum quodlibet, sed proprium et determinatum.

definition zu sprechen kommt [1]), wird diese von ihm in dem Sinne verstanden, daß die Seele die Ursache und das Prinzip der Belebtheit des Körpers bildet. Nirgends aber lehrt er, daß sie als die Actualität des Leibes ihm seine Körperlichkeit verleiht, also auch forma corporeitatis ist, wie die spätere Scholastik im Anschluß an Averroes und Avencebrol sich ausdrückte. [2])

Allerdings ist hierbei zu bemerken, daß es zuweilen scheint, als ob er gerade für diese Ansicht mit aller Entschiedenheit eintritt. So entgegnet er auf einen Einwand gelegentlich in der *Summa de homine* [3]): „Es ist zu erwidern, daß im organischen Körper keine spezifische Form vor der Seele ist". Mehrmals erklärt er, daß die Seele dem Körper das Sein giebt [4]). Erfahren wir indessen, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Sinne er diese Bestimmungen giebt, so erkennen wir, daß diese Stellen vielmehr einen wichtigen Beleg gerade dafür bilden, daß nach Albert die Seele nicht Form der Urmaterie, sondern des Körpers ist.

Aus dem von uns zuerst mitgeteilten Citat wird man zu schließen geneigt sein, daß, wenn vor der Seele keine spezifische Form im organischen Körper vorhanden sein soll, die Urmaterie von der Seele unmittelbar informiert wird. Die weitere Erklärung, die Albert zu dieser Stelle giebt, zeigt aber sofort, daß hier keineswegs die Seele als diejenige Form verstanden wird, welche dem Körper sein Körpersein verleiht, sondern die, welche dem seiner eigentümlichen Gestalt und seinem Aussehen nach bereits als vorhanden gedachten, aber noch unbelebten Körper

[1]) Cf. S. de hom. q. 4. p. 17 b ff. S. theol. II. q. 68. m. 2. a. 2. 3. p. 347 b ff. De an. a. a. O. c. 2. p. 48 a. c. 3. p. 49 a. c. 6. p. 53 b f.

[2]) Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 74 f.

[3]) Q. 2. a. 1. p. 7 b.

[4]) A. a. O. a. 3. p. 9 a: anima secundum quod est primus actus, conducit corpus ad esse. A. a. O. q. 4. a. 2. p. 21 b: Dicendum cum philosopho, quod anima est actus primus et non actus secundus. Actus primus enim est, . . . qui dat esse et speciem et rationem ei cuius est actus. A. a. O. a. 5. p. 30 a: anima omnibus (sc. membris) dat rationem et esse. A. a. O.: Ad hoc autem quod obiicitur, quod alia est ratio carnis et ossis, dicendum, quod hoc verum est secundum quod sunt ossa et caro, sed non secundum quod sunt partes animati: hoc enim modo sola anima est, quae dat eis esse et rationem.

aus dem Zustand der Unbelebtheit in den der Belebtheit überführt und ihm so sein spezifisches Sein verleiht. Unter dem spezifischen Sein des menschlichen Körpers ist hier ausschließlich das Sein desselben als belebter und funktionsfähiger Organismus gemeint: „denn," sagt Albert an jener Stelle, „das Fleisch ist nur dadurch Fleisch, daß es das Medium für den Tastsinn bildet, der Nerv nur deshalb Nerv, weil er das Organ ist, durch das die Seele Empfindung und Bewegung in den Körper einströmen läßt, die Ader nur Ader, insofern sie das Organ der Ernährungskraft ist, welche in ihr das Blut zur Ernährung der Glieder des Körpers befördert" [1]). Hat dagegen die Seele den Körper verlassen, so kommt diesem und seinen Teilen das Sein nur noch in aequivokem Sinne zu [2]).

Ganz in ähnlichem Sinne spricht Albert von einem Sein, das die Seele dem Körper verleiht. Denn es ist auch hier nicht das Körpersein gemeint, sondern das Belebtsein, das Sein des Körpers als Organismus, das sie ihm giebt. Albert bezieht sich hierbei auf eine Stelle in *Περὶ ψυχῆς* [3]), wo Aristoteles sagt: „Daß die Seele als Substanz Ursache ist, ist klar: denn die Substanz ist bei allem die Ursache des Seins, das Sein aber ist bei den lebenden Wesen das Leben, Ursache aber und Prinzip hiervon ist die Seele." Im Anschluß an diesen Satz des Aristoteles wird denn auch von Albert wiederholt hervorgehoben, daß für die Lebewesen vivere und esse identisch sei. (Das vivere habe man allerdings hier nur als Prinzip des Lebens aufzufassen, da ja das eigentliche esse des Lebewesen das sentire bezw. das intelligere ist) [4]). Daraus ergiebt sich, daß Aristoteles und mit

[1]) S. de hom. q. 2. a. 1. p. 7 b.

[2]) A. a. O. Desgl. s. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 b. Albert befindet sich auch hier in voller Übereinstimmung mit Aristoteles. Dieser sagt De part. animal. I, 1. p. 641 a 18 ff.: *ἀπελθούσης (τῆς ψυχῆς) γοῦν οὐκέτι ζῷόν ἐστιν, οὐδὲ τῶν μορίων οὐδὲν τὸ αὐτὸ λείπεται πλὴν τῷ σχήματι μόνον, καθάπερ τὰ μυθευόμενα λιθοῦσθαι.* Ähnlich a. a. O. p. 640 b 33. De anim. gen. II. 5. p. 741 a 10 ff.: *ἀδύνατον δὲ πρόσωπον ἢ χεῖρα ἢ σάρκα εἶναι ἢ ἄλλο τι μόριον μὴ ἐνούσης αἰσθητικῆς ψυχῆς, ἢ ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει, καὶ ἢ πῇ ἢ ἁπλῶς ἔσται γὰρ οἷον νεκροῦ ἢ νεκροῦ μόριον.*

[3]) L. II. c. 4. p. 415 b 12—14.

[4]) S. de hom. a. a. O. q. 3. a. 5. p. 10 b: anima influit vitam et sensum. Vivere enim secundum philosophum viventibus est esse et sentire sentientibus est esse.

ihm Albert dem Wortlaut nach zwar lehren, die Seele gebe dem Körper das Sein, diese Lehre sofort aber dahin einschränken, daß unter dem Sein nicht das Körpersein, sondern das Organismussein zu verstehen ist.

Daß die betreffenden Stellen nur so zu verstehen sind, wie wir sie gedeutet haben, und daß die Auffassung, welche wir über Alberts Stellung zu dem Problem vertreten, die richtige ist, ergiebt sich mit Sicherheit daraus, daß derselbe gerade in eben jenem Zusammenhang, dem sie entnommen sind, ausdrücklich erklärt, daß „der organische Körper des Menschen" die vernünftige Seele sehr wohl aufzunehmen vermag [1]). Mit derselben

---

A. a. O. q. 4. a. 4. p. 27 a: Et quod Aristoteles dicit: „potentia vitam habentis", ly potentia non dicit nisi respectum materiae ad actum animae qui est vivere. A. a. O.: Et hoc dicit Avicenna in VI. de animalibus, dicit enim, quod anima vegetabilis est in plantis faciens suum corpus et sensibilis in brutis in qua non est vegetabilis nisi ut potentia et similiter est de rationali de hominibus: Et hoc innuit etiam philosophus in II. de anima dicens, quod vivere viventibus est esse et sentire sentientibus est esse: hoc enim vivere quod est esse secundum actum viventibus, est tantum habere principium vitae, quod est anima vegetabilis: Ähnlich a. a. O a. 7. p. 31 b—32 a. p. 32 b. S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344 b. De nat. et orig. an. t. 1. c. 3. p. 189 a: Cum enim (sc actus formae vegetabilis) perficit materiam. non facit ipsam esse in actu tantum, sed confert ei vivere . . . Dico autem vivere actum et perfectionem, quae viventibus est esse. Vgl. De nat. et orig. an. a. a. O. c. 4. p. 191 a: prior enim erit secundum naturam quaecunque (sc. forma) supposita non necessario ponit aliam ante se priorem: et hoc non est nisi esse. Si autem vita ponatur, necessario esse ponetur ante vitam, et esse erit sicut natura essentialis vitae, quae per vitae formam ponitur in numerum, eo quod differentia est causa numeri et iam numeratur esse vivum et differt ab eo, quod est non vivum. De an. l. II. t. 1. c. 6. p. 53 b: Est autem hic sciendum, quod vivere est actus essentialis animae, qui supponitur ut fundamentum in omni opere suo: et hoc patet, quia omnis anima actum hunc effluit in corpus, quod animat, et a principaliori membro corporis, hoc est a corde vel ab eo, quod est loco cordis, influit ipsum: et ideo viventibus est esse. Quia autem anima ut forma dat esse ei cuius est anima, non dat nisi per vitam. A. a. O. p. 54 b: Est enim actus animae vitae continuus et esse dans corpori vivo: sicut enim esse generaliter est actus essentiae in eo quod vere et secundum actum est, ita vivere est actus animae in eo quod animatum est. S. ferner a. a. O. t. 2. c. 2. p. 61 b.

[1]) S. de hom. q. 4. a. 4. p. 27 b: Dicendum, quod vivere quod dicitur intelligere est illud quod est ab anima intellectiva. Non quidem a potentia est quae dicitur intellectus. Et hoc bene potest suscipere corpus organicum hominis.

Klarheit spricht er sich bei anderer Gelegenheit (gegenüber den Vertretern der Praeexistenzlehre) dahin aus, daß der Körper früher als die Seele ist, „weil sie ihm nur, wenn er bereits organisiert ist, (d. h. in seiner Entwicklung die für eine Bethätigung der niederen psychischen Potenzen notwendige Stufe der Entwicklung erreicht hat), eingegossen wird“ [1]). Das Körpersein soll, wie wir wissen, nach Albert nicht von der Seele herrühren. Ist auch zugegeben, daß es bei dieser Auffassung nicht ganz leicht sein wird, zu erklären, woher das körperliche Sein des Körpers stammt, so müßten wir doch erwarten, daß Albert diesen Punkt dort, wo er andeutet, daß dieser nicht von der Seele herstammt, wenigstens kurz berührt. Gleichwohl ist dies nirgends der Fall.

In jenem Zusammenhang dagegen, wo er über die vis generativa spricht, giebt er uns die Antwort. Er entwickelt hier, wie wir noch in dem Kapitel, in dem wir über diese Kraft der vegetativen Seele des näheren zu handeln haben, daß die im Samen enthaltene gestaltende Kraft (vis formativa) das aktive Prinzip bei der Eduction der Wesensform bildet, d. h. auf die im Samen befindlichen elementaren Qualitäten derartig einwirkt, daß die der Möglichkeit nach in ihnen enthaltene Form gleichsam herausgearbeitet wird. Daraus ergiebt sich, daß dieses Prinzip auch bei der Schaffung und Bildung des Körpers aktiv beteiligt ist, insofern sie die übrigen im Samen befindlichen Elementarqualitäten, damit aus ihnen die spezifische Wesensform educiert werden kann, in entsprechender Weise verarbeiten d. h. die für die Existenz jener Form notwendigen körperlichen Dispositionen schaffen muß, da das Aktuellwerden und die immer mehr zunehmende Bethätigung der aktuell gewordenen Form auch ein immer höher entwickeltes körperliches Sein voraussetzt. Somit stellt die vis formativa dasjenige Prinzip dar, welches die Eduction der Form bewirkt und in dem dabei stattfindenden Prozeß, gewissermaßen als Mittel zum Zweck, auch den Körper schafft. So zeigen uns auch diese im Anschluß an Aristoteles gegebenen Ausführungen, daß die Seele nicht forma corporeitatis ist.

[1]) A. a. O. q. 5. a. 3. p. 43 b: corpus prius est anima, quia non infunditur ei nisi jam organizato.

Der Umstand, daß Albert gerade dort, wo wir eine Antwort auf die Frage nach dem Prinzip, welches den Körper schafft, erwarten mußten, in keiner Weise sich hierüber äußert und auch nicht den geringsten Hinweis giebt, daß er bei anderer Gelegenheit des langen und breiten sich mit dieser Frage beschäftigt hat, ferner jene stark zugespitzte Terminologie, die Thatsache, daß er bei der prinzipiellen Behandlung des Problems den Ausdruck forma corporeitatis nirgends erwähnt, ihn wohl aber in der Metaphysik [1]) gebraucht, alles dies zeigt auf das Deutlichste, daß Albert sich mit dem Problem nicht näher beschäftigt hat, weil er das Problem als solches ebensowenig wie alle seine Vorgänger erfaßt hat. Wäre dies der Fall gewesen, wir brauchten uns, um seinen Standpunkt zu fixieren, sicherlich nicht auf einzelne Bemerkungen beziehen, die wir in seinen Schriften nur gelegentlich finden; in einer ganzen Anzahl von Kapiteln und Einzeluntersuchungen würde vielmehr dieses wichtige Problem von ihm mit dem gewohnten Riesenfleiß behandelt worden sein.

Man kann wohl annehmen, daß die Möglichkeit einer anderen Auffassung, etwa wie sie der Thomismus bietet, seinem Denken völlig fern gelegen hat: er hätte sich sonst jedenfalls ausführlich mit ihr auseinandergesetzt. Ob er die thomistische angenommen oder verworfen, falls er sich ihrer bewußt gewesen, kann mit Sicherheit natürlich nicht bestimmt werden. Wohl aber ist es wahrscheinlich, daß er an dem von ihm selbst gegebenen Lösungsversuch im Prinzip auch dann festgehalten haben würde. Zu dieser Annahme verleitet uns nicht so sehr die Ansicht, daß er die Vorzüge der seinigen gegenüber der anderen erkannt, daß er die Seele nicht als allwirkende Kraft bestimmt hätte, die nicht nur geistige Inhalte schafft, sondern auch ihre eigene Wohnung, den Körper in seiner ganzen Kompliziertheit unmittelbar aus der Urmaterie, und damit auch zugleich selber

[1]) L. V. t. 2. c. 3. p. 178. Ebenso De caus. et proc. univ. l. I. t. 4. c. 8. p. 561 b 562 b. l. II. t. 1. c. 2. p. 565 b. Bei Thomas finden wir diesen Terminus angewandt u. a. th. I. q. 66. a. 2c u. ad 3; sowie Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2 c. Bezüglich seines Gebrauches bei Bonaventura und Avicenna s. das Scholion der bereits erwähnten Bonaventura-Ausgabe tom. II. p. 322 b zu Sent. l. II. d. 13. a. 2. q. 2.

das schafft, was die Voraussetzung der Möglichkeit für die Bethätigung ihrer vegetativen und animalen Funktionen bildet, sondern der Umstand, daß er für seine eigene Auffassung einen direkten Anhalt an Aristoteles hatte.

Dazu kommt ferner, daß der Standpunkt, den Albert und Thomas hinsichtlich der von uns behandelten psychologischen Frage einnehmen, im voraus mit bestimmt ist durch ihre verschiedene Anschauung, die sie bezüglich der Lehre von der Einheit der Form ein jeder vertreten.

Auch hier kann sich Albert für seine Ansicht auf Aristoteles stützen, was ihm ja als überaus wertvolles Kriterium für die Richtigkeit des eigenen Standpunktes gilt, nicht aber Thomas. Und es ist auch keineswegs ohne weiteres anzunehmen, daß eine kritische Untersuchung ihn veranlaßt haben würde, den zwar längeren, aber lichteren Weg, den ihm Aristoteles angedeutet, mit dem kürzeren, aber dunkleren zu vertauschen, den Thomas gegangen.

Um den Gegensatz, der zwischen Albert und seinem Schüler auch in diesem wichtigen Punkte besteht und durch den ihre verschiedene Auffassung über die Frage, ob die Seele forma corporeitatis [1]) ist oder nicht, im voraus beeinflußt wird, anzudeuten, sei hinsichtlich Thomas kurz bemerkt, daß die Urmaterie nach seiner Ansicht nur von einer einzigen Form informiert sein kann, falls die Einheit des substantialen Compositums gewahrt bleiben soll. Die Formen der ursprünglichen Elemente treten nach seiner Auffassung in die Potenz der Materie zurück und bestehen nur virtuell in der Mischung weiter, insofern die neue Form auch die Leistungen der früheren übernimmt; bei der Analyse des Compositums entstehen die ursprünglichen Formen von neuem [2]).

[1]) Nicht etwa forma corporis; denn darin stimmen beide überein.

[2]) Sent. l. l. q. 76. a. 4 ad 4: Formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute, manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis vel animati cuiuscunque. Es lassen sich indessen auch bei Thomas gewisse Schwankungen hinsichtlich seiner Ansicht über die

Duns Scotus stimmt allerdings in der Beantwortung dieser Frage mit Thomas im wesentlichen überein [1]). Was Bonaventura anlangt, so scheint dieser den eben charakterisierten Standpunkt keineswegs zu teilen, wenngleich es seinen Bestimmungen an Schärfe und Genauigkeit mangelt [2]).

Albert übernimmt das, was Aristoteles in dieser Hinsicht bereits gelehrt hat [3]), und sucht dessen Gedanken klarer zum Ausdruck zu bringen, wobei er sich insbesondere an Avicenna anlehnt. Da ein Materielles unmöglich der Träger verschiedener Wesensformen ist, argumentiert er, so können die Elemente ihren Formen nach zwar nicht völlig im Compositum erhalten bleiben. Da aber andererseits wieder die Eigentümlichkeiten der Elemente auch in dem neuen Gebild fortdauern, so darf man auch wieder nicht annehmen, daß sie völlig untergegangen sind. Um nun seinerseits zu erklären, wie denn nun die Formen fortdauern, weist unser Philosoph darauf hin, daß man bei der Lösung des vorliegenden Problems zwischen den ersten und zweiten Formen der Elemente wohl zu unterscheiden hat. Insofern die ersten Formen ihren Trägern nur das substantielle Sein schlechthin, nicht aber, was ja den zweiten Formen zukommt, ihnen auch ihre spezifische Thätigkeit verleihen, so hindert nichts, daß sie im Compositum weiter fortbestehen. Es fällt demnach das eigentlich formale Sein der Elemente fort, es bleibt dagegen deren reale Existenz vorhanden. So ist die Materie des empfindenden Lebewesen eine diesem speziell eigen-

---

Existenz der Elemente im Compositum konstatieren; vgl. Pesch, instit. philos. nat. S. 264, sowie die S. 226. 228 und 256 angeführten Belege. Vgl. hierzu die ausführlichen Erörterungen der Lehre des Aquinaten bei Wittmann, a. a. O. p. 67 ff.

[1]) Belege s. im Scholion zu Bonaventura, a. a. O. p. 379 a f. und p. 322 a. Desgl. bei Pesch, a. a. O. p. 246. Anm. 3. p. 250. Anm. 2.

[2]) Näheres in den beiden citierten Bonaventura-Scholien. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 63.

[3]) Aristoteles verneint, daß die Elemente *ἐντελεχείᾳ ἁπλῶς* im Compositum fortdauern, ist aber der Ansicht, daß ihre entgegengesetzten Qualitäten sich nicht völlig aufheben, sondern durch ihre entgegengesetzte Einwirkung sich auf ein gewisses mittleres Maß reduzieren. Seine Auffassung geht darauf hinaus, daß die Elemente nicht actuell, sondern potentiell in der Mischung fortbestehen. Die Belege s. bei Pesch, a. a. O. p. 260 f.

tümliche, nämlich das Fleisch. In der Fleischform aber bleiben die Elementarformen erhalten; sie treten dann, wenn die erstere sich auflöst, wieder hervor [1]). Damit stimmt überein, wenn er sich bei anderer Gelegenheit [2]) in Berufung auf Avicenna über das verschiedene Sein der Elemente in folgender Weise äußert. Zweites Sein bildet das, was sie in der Thätigkeit der ihnen eigentümlichen, aus ihrem Wesen hervorfließenden Qualitäten besitzen, die da Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit sind. Ihrem zweiten Sein gemäß können die Elemente im Compositum überhaupt nicht fortdauern. Das erste Sein kann entweder ein freies und unversehrtes (liberum et integrum) oder ein gebundenes und geteiltes (ligatum et partitum) sein. Das freie Sein kommt den Elementen als solchen, als Substanzen schlechthin außerhalb des Compositums zu; als gebundenes Sein ist dagegen das zu bezeichnen, welches ihnen als Bestandteilen des Compositums eigen ist [3]).

Diese verschiedene Auffassung der Einheit der Form im Compositum bringt es mit sich, daß Thomas die Urmaterie von der Seele als der spezifischen, also letzten Form unmittelbar informiert sein lassen mußte, falls er sich nicht einer Inkonsequenz schuldig machen wollte. Anders ist es bei Albert der Fall. Auf Grund seiner Lehre über die Fortdauer der Elemente im Compositum brauchte keineswegs der Körper direkt aus der Urmaterie gebildet werden und ihn die Seele als letzte Form zum Sein erheben. Im Zusammenhang seiner metaphysisch-psychologischen Betrachtung erfahren wir allerdings nicht, welches formale Prinzip denn eigentlich die forma corporeitatis bildet. Ob er auch hier den Ursprung der Körperlichkeit in erster Linie auf die im Samen enthaltene Wärme zurückgeführt hätte, wie überall da, wo er über die Zeugungskraft handelt, ist schwer zu sagen.

[1]) De coelo et mundo l. III. t. 2. c. 1. p. 161 a—b.
[2]) De gen. et corr. l. I. t. 6. c. 5. p. 42 b.
[3]) Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 63 f.

Seele und Leib bleiben getrennte Substanzen.

Auf das nachdrücklichste verteidigt [1]) Albert das Getrenntsein der beiden Substanzen Seele und Körper gegenüber Plato. Er schreibt ihm nämlich mit Unrecht die an sich stoische [2]) Ansicht zu, daß zwei verschiedene Körper nur durch Mischung und Vermengung *(per modum mixti et confusi)* zu einem einzigen vereinigt werden können, wobei jeder Bestandteil den anderen verändert, und somit beide ihre Unversehrtheit einbüßen [3]), was bei Seele und Leib doch nicht der Fall sein kann [4]). Plato nahm daher, wie Albert der Darstellung des Nemesius [5]) entnimmt [6]), keine Vereinigung der Seele mit dem Körper an, sondern lehrt, daß jene „des Leibes sich nur bedient, ihn sich wie ein Gewand anzieht".

Demgegenüber betont er als Aristoteliker, daß zweifellos jeder Seele, der vernünftigen sowohl, wie auch jeder anderen, nach der Ordnung der Schöpfung und der Natur die Fähigkeit eigen ist, sich mit dem Körper zur Konstituierung eines Lebewesens zu vereinigen. Von der intellektuellen Thätigkeit abgesehen, ist sie in der Ausübung der Lebensfunktionen, die zu ihrem Wesen und ihrer Natur gehören, durchaus an den Körper gebunden, und vermag sie nur durch ihn und in ihm zu wirken. Was jene Mischungstheorie anlangt, so hat sie überhaupt nur Geltung bei Körpern, die aktive und passive Qualitäten besitzen, nicht dagegen bei dem, was sich zu einem Leiden oder einer Thätigkeit vereinigt. Jeder Bestandteil bleibt alsdann gleichwohl getrennt und wird in seiner Weise auf das

[1]) S. th. II. t. 13. p. 77. m. 1. p. 377 a.

[2]) Die Quelle Alberts ist Nemesius (s. a. a. O. c. 5. col. 592). Bezüglich der stoischen Lehre von der Mischung der Stoffe vgl. Domański, a. a. O. S. 57. Anm. 1. Zeller, a. a. O. III, 1³. S. 126.

[3]) Wie z. B. die Elemente in ihren Verbindungen.

[4]) Albert bezieht sich hier auf Nemesius, a. a. O. col. 592 B. Daß er, durch dessen Bemerkung: *Πλάτων μὲν οὖν καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν οὐ βούλεται τὸ ζῶον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος* irre geleitet, das Vorangegangene auf Plato bezieht, dürfte auch damit zusammenhängen, daß er Plato selbst für einen Stoiker hält.

[5]) De nat. hom. a. a. O. Vgl. Domański, a. a. O. S. 58.

[6]) S. th. II. a. a. O. p. 376 a

Leiden oder das Thätigsein bezogen, und zwar der eine als herrschend *(sicut principans)*, der andere als unterworfen *(sicut subiectum)*. In dieser Weise sind Seele und Körper vereinigt [1]).

Genauere Bestimmung des Formverhältnisses der Seele.

Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis der Seele zum Körper ergeben sich noch zwei weitere Probleme, einmal das aristotelische: in welcher Beziehung steht die vernünftige Seele als Form zum Körper, und dann das plotinisch-augustinische: inwieweit wird sie in sich selbst durch diese ihre Beziehung zum Leibe determiniert?

Was die Beantwortung der ersten Frage anlangt, so liegt bekanntlich bei Aristoteles eine gewisse Unklarheit vor [2]), die dadurch entstanden ist, daß er den ihm hauptsächlich eigenen biologischen und den von Plato herübergenommenen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt nicht vollkommen in Einklang gebracht hat. Einerseits stellt er eine dreifache Seele auf und verficht allgemein den Grundsatz, daß die niedere in der höheren enthalten ist, wobei die letztere die Funktionen der ersteren übernimmt [3]). Andererseits heißt es, daß der *νοῦς* allein von außen her in den Körper tritt [4]).

In welcher Weise stellt sich nun Albert zu dieser Frage, und wie sucht er die bei Aristoteles vorhandene Unklarheit zu überwinden? Ausführlich beschäftigt er sich hiermit in der Auseinandersetzung mit dem Averroismus. Indes müssen wir dies vorläufig zurückstellen, da hierbei die genauere Kenntnis der Lehre Alberts über das Wesen des *intellectus agens* und *intellectus possibilis* vorausgesetzt wird. Es sei aber schon hier bemerkt, daß er dort beweist, die ganze vernünftige Seele sei Wesensform des Menschen. Dagegen ist das als Accidens, als Qualität von der Substanz verschiedene Vermögen hyper-

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 377 a.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 593.

[3]) S. Arist. De an. II, 3. p. 414 b 19 ff. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 499.

[4]) S. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 569.

organisch und durchaus unabhängig vom Körper. Die Lösung des Konfliktes stützt sich also auf die reale Unterscheidung von Substanz und deren Vermögen. Indem Albert diese Stellung einnimmt, betont er einmal, daß der Intellekt unvermischt ist und keines körperlichen Organes bedarf, daß aber trotzdem die vernünftige Seele sehr wohl Wesen und Sein des Körpers ist. Sie giebt ihm ja erst den Namen eines vernünftigen Lebewesens. Der sinnliche und vegetative Teil sind nur als Potenzen der intellektuellen Seele im Menschen, können folglich auch nicht seine Aktualität bilden und es verursachen, daß der Mensch Mensch ist. Jeglicher Teil desselben ist Teil eines vernünftigen Lebewesens und nicht eines anderen, woraus ebenfalls hervorgeht, daß die vernünftige Seele zur Form des Körpers gehört [1]).

Im Anschluß hieran muß indes noch bemerkt werden, daß eine Stelle in der *Summa theologiae* [2]) leicht mißzuverstehen ist und zu Widersprüchen Anlaß geben kann. Nachdem Albert dort die drei Seelendefinitionen des Aristoteles entwickelt hat, bemerkt er — was für den häufig unorganischen Bau seiner Darstellung charakteristisch ist — ohne irgend welche Vermittlung: „Die vernünftige Seele ist hinsichtlich gewisser Teile *(secundum quasdam partes)* für den Körper weder Prinzip, noch Ursache der Lebensfähigkeiten und des ihm Inhaerierenden durch sich selbst, wie hinsichtlich des thätigen und erworbenen Intellektes. Bezüglich dieser ist sie weder Aktualität, noch Sein und Form irgend eines Körpers, sondern getrennt und trennbar.“ Zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruches, den diese Worte gegenüber dem Vorangegangenen enthalten, ist zu bemerken, daß Albert sich hier speziell auf eine Stelle bei Aris-

---

[1]) S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 a—b. Sent. l. I. d. 8. a. 26. p. 160 b. S. de hom. q. 5. a. 1. p. 36 b. De animal. l. XVI. t. 1. c. 3. p. 451 b.

[2]) S. th. t. 12. q. 69 m. 2. a. 3. p. 350 a: Anima rationalis secundum quasdam partes suas nec principium, nec causa est corpori operum vitae et accidentium per se sicut secundum intellectum agentem et adeptum. Ergo secundum illas nec est actus, nec ratio, nec species alicuius corporis, sed separata et separabilis ab ipso.

toteles[1]) bezieht, wo dieser im Anschluß an die von ihm bekämpfte Seelentheorie Platos sich dessen Terminologie selber bedient und von „*Teilen*“ (*μέρη*) der Seele spricht. Für Albert ist der Ausdruck „*Teile*“ in dieser Beziehung noch aus einem anderem Grunde geläufig. Er bestimmt nämlich die Seele hinsichtlich ihrer Vermögen von zwei Gesichtspunkten aus, und zwar einmal als Aristoteliker als Substanz und damit die seelischen Kräfte als Qualitäten, als Accidentien derselben[2]); als Schüler Augustins dagegen faßt er sie als „*dynamisches Ganze*“ (*totum potestativum*) und damit die einzelnen Fähigkeiten als Teile eines Ganzen, als „*Teilvermögen*“ (*partes potentiales*)[3]). Von diesem letzten Gesichtspunkt aus ist obige Stelle zu erklären; insofern nämlich die Seele als dynamisches Ganze gefaßt ist, stellen die genannten intellektuellen Vermögen Teile von ihr dar. Da sie hyperorganisch sind, können sie in keine Beziehung zum Körper gebracht werden, und somit bildet die Seele hinsichtlich ihrer als Teile nicht die Aktualität des Körpers.

Die Lösung des zweiten Problems, des plotinisch-augustinischen, in wie weit die Seele durch ihr Verhältnis zum Körper in sich selbst bestimmt wird, kann in diesem Zusammenhange, wo wir Albert als Aristoteliker, nicht aber als Schüler Augustins behandeln, nur kurz angedeutet werden. Er faßt die Seele schlechthin als Substanz (im Gegensatz zu ihrem Vermögen) und sagt von ihr, daß sie *tota in toto corpore* und *tota in qualibet parte* vorhanden ist[4]).

[1]) De an. II, 1. p. 413 a 4.

[2]) S. Näheres S. 37 f.

[3]) S. Näheres im dritten Hauptteil in der Ausführung über *memoria, intellectus, voluntas*, wo wir über diesen Punkt ausführlich zu handeln haben. — Wir bemerken hier noch, daß der Ausdruck *partes animae* in den Erörterungen Alberts keineswegs etwa selten ist; er verwendet ihn fast ebenso oft wie die Termini *potentiae* und *vires*. Regelmäßig gebraucht er ihn, wenn es sich um Einteilungen der Seelenkräfte handelt; so trägt selbst der gesamte Abschnitt in der S. de hom. (q. 5. p. 34 b), in welchem er über die Potenzen aller drei Seelenstufen spricht, die Überschrift „*De partibus animae*“.

[4]) S. Näheres im dritten Hauptteil.

Alberts Stellung zur Medienlehre.

Albert weist im *Sentenzenkommentar* [1]) die Ansicht zurück, daß die Seele mit dem Körper durch Medien in Verbindung steht. Er verurteilt hier die Ansicht derjenigen, welche die vernünftige Seele durch die sinnliche und vegetative Seele als erstem Medium und durch das Pneuma als zweitem mit dem Körper vereinigen wollen. Als Aristoteliker bemerkt er dagegen, daß die vegetative und sinnliche Seele alsdann nur Dispositionen für die vernünftige Seele darstellten, also nur Accidentien wären, was falsch sei. Nicht leicht dürfte es übrigens zu erklären sein, macht er ferner aufmerksam, wie jener Spiritus die Natur des Äthers *(quinti corporis)* besitzen oder ein Mittleres zwischen Feuer und Luft sein soll. Damit wendet er sich auch gegen sich selbst, sowohl gegen seine gesamten physiologischen Theorieen, bei welchen das Vorhandensein des Pneumas die wichtigste Voraussetzung bildet, als auch gegen jene Ausführungen, in denen er selbst den Spiritus als Medium setzt.

Haben wir hier unseren Philosophen als entschiedenen Gegner der von den mittelalterlichen Platonikern vertretenen Medienlehre kennen gelernt, so werden wir in dem Hauptteil, wo wir über ihn als augustinischen Theologen zu handeln haben, erfahren, daß er in anderem Zusammenhange mit der nämlichen Entschiedenheit den entgegengesetzten Standpunkt vertritt. Die Thatsache, die wir hier konstatieren, daß er nämlich, je nachdem er unter vorwiegend peripatetischem oder augustinischem Einfluß steht, bald die eine, bald aber die andere Ansicht verficht, zeigt nur in charakteristischer Weise, wie wenig es ihm doch gelungen ist, Aristoteles und Augustin zu vereinen und wie es um die Einheitlichkeit seines „Systems“ bestellt ist.

Nähere Bestimmung der Seele an sich.

Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.

In den Bestimmungen der Scholastiker über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen treten drei Hauptrichtungen

[1]) L. I. d. 8. a. 26. p. 159 b.

deutlich hervor [1]). Die einen leugneten im Anschluß an Augustin [2]) den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen: so Wilhelm von Paris, Richard von Middleton [3]), Heinrich von Gent [4]) und die Nominalisten. Andere wieder erklärten mit Aristoteles die Vermögen als Qualitäten; Anhänger dieser Richtung sind Albert selbst, sein Schüler Thomas [5]), sowie Petrus von Tarantasia [6]). Einen Mittelweg suchte Alexander von Hales einzuschlagen [7]). Die Potenzen sind nach ihm vom Wesen der Seele zwar zu unterscheiden, aber doch wiederum nicht als Accidentien zu fassen, sondern auf die Kategorie der Substanz zurückzuführen; sie sind der Seele consubstantial, indessen nicht mit ihrem Wesen identisch. Diese Bestimmung, der auch Bonaventura zuneigt [8]), fand ihre schärfere logische Formulierung durch Duns Scotus [9]), der seine distinctio formalis auf sie anwandte.

Von dieser kurzen Übersicht über die Stellung der Scholastiker zu der Frage, welche Beziehung zwischen der Seele und ihren Potenzen besteht, wenden wir uns der näheren Erörterung des Standpunktes zu, den unser Philosoph in dieser Hinsicht einnimmt. Wir haben bereits kurz bemerkt, daß Albert die

---

[1]) Benützt ist zu obiger Übersicht, was bereits Bonaventura selbst Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1. (p. 560), sowie das Scholion der erwähnten Bonaventura-Ausgabe tom. II. p. 87. n. 1. (ad. Sent. l. I. d. 3. 2. a. 1. q. 3.) über die verschiedenen Standpunkte, welche in der Beantwortung obiger Frage im Mittelalter eingenommen wurden, bemerkt.

[2]) S. die späteren Ausführungen über *memoria, intellectus, voluntas* im dritten Hauptteil unserer Schrift.

[3]) Cf. Sent. l. I. d. 3. a. 2. q. 1.

[4]) Cf. Quodl. IV. q. 7.

[5]) Cf. Sent. l. I. d. 3. q. 4. a. 2. S. th. I. q. 54. a. 3. q. 77. a. 1 und 3. De spir. a. 11. De an. a. 12 und 19 c. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 634.

[6]) Sent. l. I. d. 3. q. 5. a. 2.

[7]) S. th. II. q. 65. m. 1. q. 21. m. 1.

[8]) Cf. Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1 p. 560 b. Bonaventura erklärt a. a. O. die oben erwähnte mittlere Auffassung gegenüber der aristotelischen und augustinischen als „magis sobria et rationi consona"; er bemerkt jedoch auch: „Quaelibet autem dictarum positionum suos habet defensores nec est facile rationibus cogentibus earum aliquam improbare.

[9]) Sent. l. II. d. 16. q. unica (Dico igitur etc.).

aristotelische Auffassung vertritt. Wir fügen hier hinzu, daß er in allen Schriften, in denen er auf das genannte Problem zu sprechen kommt, an ihr festhält und sie überall mit voller Entschiedenheit vertritt, was gegenüber dem Schwanken und den Widersprüchen, auf die wir sonst bei ihm bezüglich der Lösung der einzelnen Probleme stoßen, besonders hervorzuheben ist. Auch in jenem Zusammenhang, in welchem er über die augustinische Trias der Seelenvermögen handelt, verficht er mit voller Entschiedenheit die aristotelische Ansicht [1]). Wie wir in dem Abschnitt unserer Schrift, in welchem wir auf *memoria, intellectus* und *voluntas* als die Constituenten des göttlichen Ebenbildes im Menschen speziell einzugehen haben, noch näher hören werden, betont er bei der Erörterung der augustinischen Ternare ausdrücklich, daß die genannten Seelenkräfte nur in dem Sinne als consubstantial zu betrachten sind, daß sie selbst nur als Teilvermögen eines dynamischen Ganzen gefaßt werden. Ja, Albert erklärt sogar gerade bei Besprechung der augustinischen Triaslehre die Auffassung, welche den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften schlechthin leugnet, nicht nur als „absurd", sondern sogar als „fast haeretisch" *(vicinum haeresi)* [2]).

Seiner Ansicht nach kann sich die Seele zu ihren Vermögen nur wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhalten. Die Seele bildet, führt er näher aus, das einheitliche Substrat aller ihrer Fähigkeiten; denn, da nach Aristoteles [3]) das natürliche Vermögen oder Unvermögen zur Kategorie der Substanz gehört, müssen sie in der Seele als ihrem Träger sein [4]). Die Potenzen fließen vielmehr aus ihr hervor, hebt er in Berufung auf Avicenna [5]) hervor, sei es, daß sie organische Potenzen sind, insofern die Seele mit dem Körper verbunden ist, sei es, daß sie nicht organischen Ursprungs und bei ihrer Thätigkeit des Kör-

[1]) Cf. S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. p. 54 a. Sent. l. I. d. 3. a. 31. p. 80 a. a. 34. p. 85 b. S. de hom. q. 71. a. 2. part. 2. quaesit. 1. p. 332 b.

[2]) S. th. I. a. a. O. p. 54 a.

[3]) Metaph. XII, 3. p. 1070 a 20 ff.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344 a.

[5]) Cf. l. VI. naturalium I, 1. fol. 1r b f.

pers nicht bedürfen, wie Intellekt, Vernunft und Wille [1]). Dasjenige aber, was aus irgend etwas als aus seinem Essentiellen *(ex essentialibus suis)* hervorfließt, ist dessen „Eigentümlichkeit" *(proprietas)*, nicht aber die Substanz selbst. Die Potenzen der Seele sind also nur deren Qualitäten, nicht aber konstituieren sie ihr Wesen. Sie folgen aus ihr, wie das Gerade und Krumme aus dem Sein der Linie, das Gleiche und Ungleiche aus dem der Zahl [2]). Daß Albert diese, die peripatetische Lösung geradezu für selbstverständlich hält, geht sowohl aus der ungewöhnlich scharfen Zurückweisung der ihr entgegengesetzten, auf die wir bereits aufmerksam gemacht, als auch aus dem Umstande deutlich hervor, daß er im Zusammenhang seiner aristotelischen Untersuchungen auf das Problem als solches nirgends näher eingeht, sondern nur bei der Erörterung der augustinischen Trias der Seelenvermögen, um sich hier vor einem außerordentlich nahe liegenden Mißverständnis zu schützen, auf dieses zu sprechen kommt und alsdann in Worten, die nichts weniger als mißzuverstehen sind, sich prinzipiell als Anhänger der aristotelischen Auffassung bekennt.

Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander.

Was die Frage nach dem Verhältnis der drei Seelenstufen in ihrer gegenseitigen Beziehung anlangt, so bestimmt Albert dieses gleichfalls im Anschluß an Aristoteles [3]). Die vegetativen, die sinnlichen und die vernünftigen Seelenthätigkeiten bilden die drei Hauptstufen des Seelischen. Die niederen bilden stets die Voraussetzung für das Vorhandensein der nächst höheren. Wie nämlich das Spätere dasjenige, was der Natur nach früher ist, wie das Vollkommene das Unvollkommene, das Viereck das Dreieck in sich begreift, so bildet das Seelenleben eine Entwicklungsreihe, in der jede folgende Stufe als Substanz

---

[1]) S. th. I. t. 20. q. 59. p. 458 b.

[2]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 1. p. 54 a. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367 a; t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 a. Sent. l. I. d. 3. a. 34. p. 85 b. Isag. in l. De an. V. c. 2. p. 37 b.

[3]) Cf. De an. II, 3. p. 414 b 20—415 a 11. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 498 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 18.

die vorangehenden als Potenzen in sich faßt. Die vernünftige Seele ist, wie wir gehört haben, die Aktualität des menschlichen Leibes und hat die sinnliche und vegetative Stufe als Potenzen in sich; diese bilden mit ihr eine Substanz, eine Seele und eine Aktualität. Die sinnliche Seele besitzt die vegetative Stufe als Potenz in sich. Wohl aber kann die vegetative Stufe ohne die beiden anderen bestehen, wie bei den Pflanzen, sie ist in diesem Falle zugleich auch Aktualität: die sinnliche wohl ohne die vernünftige, wie bei den Tieren, deren Form sie bildet, nicht aber vermag sie ohne die vegetative zu existieren [1]).

Wo immer Albert auf diesen Punkt zu sprechen kommt, ist er entschiedener Anhänger der aristotelischen Ansicht, daß die Form wie in der Pflanze, so auch bei Mensch und Tier nur eine einzige ist. Wir werden hierauf dort, wo wir über die Entstehung der Seele handeln, noch einmal zurückzukommen haben.

Man dürfte im übrigen zur Annahme geneigt sein, daß unser Philosoph hier eine Anschauung vertritt, welche von den Scholastikern allgemein vertreten wurde. Dies ist jedoch keineswegs der Fall [2]). Die Frage, ob eine Mehrheit von Formen in der Seele zu konstatieren ist, wurde von den Scholastikern vielmehr sehr verschieden beantwortet. Und zwar lassen sich hier drei verschiedene Richtungen unterscheiden. Die einen lehrten, daß eine Mehrheit von Formen angenommen werden kann. So bereits Hugo von St. Victor [3]) und Petrus Lombardus [4]). Im unmittelbaren Anschluß an Avencebrol [5]) spricht sich

[1]) S. de hom. q. 4. a. 1. p. 19b; a. 4. p. 26b f.; q. 6. p. 48a f.; q. 7 a. 1. p. 52b; q. 8. a. 1. p. 57a. S. th. II. t. 12. q. 70. m. 3. p. 352b f. De an. l. II. t. 2. c. 11. p. 57a ff. De nat. et orig. an. t. 1. c. 4. 5. p. 190b ff. Isag. in l. De an. V. c. 4. p. 38a f.

[2]) S. zum Folg. Wittmann, a. a. O. S. 60 ff.

[3]) De sacramentis l. 1. p. 1. c. 3.

[4]) Sent. l. II. d. 2. c. 5; d. 12. c. 5. Ebenso, wie Hugo, so lehrt auch der Magister per eminentiam, daß Gott zuerst eine formlose Materie geschaffen und diese erst sodann zu Dingen von spezieller Beschaffenheit geformt hat. Wittmann, a. a. O. S. 60 f.

[5]) Cf. Fons vitae IV, 3. p. 216, 2; V, 34. p. 320, 8. Für das Vorhandensein von drei Seelen spricht sich Avencebrol speziell III, 46. p. 182, 3. III, 47. p. 181, 14 aus; dagegen redet er nur von einer III, 54. p. 199, 3. III, 57. p. 206, 10. Wittmann, a. a. O. S. 8. 60.

Dominicus Gundissalinus dahin aus, daß im Menschen drei Formen vorhanden sind [1]; denselben Standpunkt nimmt Wilhelm von Lamarre ein [2]. Nach Duns Scotus haben die Lebewesen, wie auch die leblosen Dinge mehrere Formen [3]. Eine mittlere Richtung weist die Lehre von mehreren Seelen im Sinne obiger Entwicklung ab, nimmt jedoch noch eine besondere forma corporeitatis an. Ohne nähere Erläuterung bekennt sich zu dieser Ansicht Alexander Halensis [4]. Auch Albert vertritt prinzipiell den nämlichen Standpunkt. Da er, wie wir wissen, die Frage, ob die Seele auch Ursache des eigentümlichen Seins des Körpers ist, jedoch keineswegs zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung macht, das Problem nicht als Problem erfaßt, so finden wir auch bei ihm keine Begründung [5]. Diese giebt jedoch Heinrich von Gent. Während nach seiner Meinung die übrigen materiellen Wesen nur eine einzige Form besitzen, sind deren im Menschen zwei, die vernünftige Seele und die forma corporeitatis [6]. Da letztere dem Körper aber kein vollendetes spezifisches Sein giebt, die eigentlich spezifische Form allein nur die Seele ist und der Körper somit doch erst von dieser seine Vollendung und seine Aktualität als menschlicher Körper erhält, so bleibt, lehrt er, die Einheit des Seins sehr wohl im Menschen bestehen [7]. Die dritte Richtung, die einen extrem monistischen Standpunkt in der Auffassung des Verhältnisses der Formen zum Ausdruck bringt, hat ihren ausgesprochensten Vertreter in Thomas von Aquin: Es giebt nur eine Wesensform im Menschen, die vernünftige Seele,

[1]) Löwenthal, a. a. O. S. 32 f.

[2]) Defensorium p. 181 ff.

[3]) Sent. l. IV. d. 11. q. 3. n. 28—31. 37—38. Schmid, Körperlehre des Duns Scotus. Mainz, 1879. S. 7 f. Wittmann, a. a. O. S. 66 f.

[4]) S. th. II. q. 63. m. 1.

[5]) Vgl. S. 22 ff.

[6]) Quodl. 4. q. 13. fol. 162 ff.

[7]) Quodl. 3. q. 15. fol. 118 a. Zur Lehre des Duns Scotus vgl. Stöckl, a. a. O. II, S. 753. Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège. Louvain u. Paris, 1895. p. 100. Wittmann, a. a. O. S. 65 f. Unsere Schrift S. 21.

welche nicht nur die vegetative und vernünftige Form als Potenzen in sich faßt, sondern auch zugleich forma corporeitatis ist [1]).

Die Trennbarkeit der Seele.

In allen Schriften, in denen Albert das Seelenproblem behandelt oder auch nur berührt, steht er auf das nachdrücklichste für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein. Am vollständigsten behandelt er diese Frage im *Liber de natura et origine animae* [2]) und zwar ausschließlich von peripatetischen Gesichtspunkten aus.

Die Unsterblichkeitsbeweise, wie sie Plato im *Phaedrus* [3]) giebt, bemängelt er zunächst, nimmt sie aber nach mannigfachen Veränderungen und Richtigstellungen an [4]). Mit aller Schärfe tritt er gegen Alexander von Aphrodisias auf, der „allein unter den Philosophen es zugiebt, daß die vernünftige Seele zugleich mit dem Körper untergeht“ [5]). Dagegen billigt [6]) er die von den arabischen Peripatetikern Avicenna [7]) und Algazel beigebrachten Beweisgründe und verteidigt [8]) ihre Lehre gegenüber Einwürfen, die gegen sie von anderen gemacht worden. Als *error omnino absurdus et pessimus* dagegen bezeichnet er den Monopsychismus des Averroes, Abubaker und Avempace, da durch ihn die Unsterblichkeit der individuellen Seele negiert werde [9]). Bei der Lehre vom Intellect werden wir hierauf noch des Näheren einzugehen haben.

---

[1]) S. S. 20.

[2]) T. 2. c. 1—7. p. 197—206.

[3]) C. 24. p. 245.

[4]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 1. p. 197 f.

[5]) A. a. O. c. 5. p. 202 b.

[6]) A. a. O. c. 2. p. 199 f. De an. l. III. t. 3. c. 13. p. 169b f.

[7]) Albert führt sowohl S. th. II. t. 13. q. 77. m. 5. p. 396 b f., wie De an. l. III. t. 2. c. 14. p. 147 f. 10 Beweise für die Unsterblichkeit der Seele an, die er auf Avicenna zurückführt. Indessen habe ich in seiner Darstellung — in Betracht kommt der *liber VI. naturalium*. V, 2. fol. 39r b ff. 4. fol. 43v b ff. — nur Beweis 2, 5, 6, 7, 10 (s. fol. 39r b f.) feststellen können.

[8]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 3. p. 200b f.

[9]) A. a. O. c. 4. p. 202 a.

Albert schließt als Peripatetiker die Unzerstörbarkeit der vernünftigen Seele vor allem aus ihrer Unabhängigkeit vom Körper. Als Einwand könne hier geltend gemacht werden, daß die Seele als Entelechie des Körpers nicht von diesem trennbar ist. Sie ist allerdings seine Aktualität, führt Albert aus; da man aber drei verschiedene Stufen von Aktualität zu unterscheiden hat, so darf daraus noch nicht geschlossen werden, daß die Seele zugleich mit dem Körper untergeht. Die erste Stufe von Aktualität ist körperlich und im Körper, wie z. B. die vegetative Seele in den Pflanzen, die sinnliche in den Tieren. Die zweite Aktualität ist nicht körperlicher Natur, wohl aber hat sie ihr Sein im Körper und vom Körper, wie z. B. die Sehkraft auf der Harmonie des Auges beruht, ohne daß sie deshalb selbst körperlich ist. Die dritte Stufe dagegen ist unkörperlich und hat ihr Sein zwar im Körper, aber weder vom Körper, noch von irgend einem materiellen Prinzip. Diese Stufe der Aktualität besitzt die vernünftige Seele. Sie ist daher in jeder Beziehung frei und unabhängig vom Körper. Der Umstand, daß sie in ihm ihren Sitz hat, vermindert in nichts die Ursache ihrer Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Denn an sich ist sie ja stets von ihm getrennt; mag sie auch eine Zeit lang vom Schöpfer dem Körper angepaßt sein, um ihn zu regieren, so verhält sie sich doch zu ihm nach Aristoteles[1]), wie der Schiffer zum Fahrzeug, d. h. wie dieser seine Existenz nicht verliert, wenn er den Kahn verläßt, so lebt auch die Seele nach ihrer Trennung vom Körper weiter[2]).

Was den Grund für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anlangt, so ist dieser in der Beschaffenheit ihrer vernünftigen Teile, genauer in der des *intellectus agens, possibilis* und *adeptus* zu suchen; denn, da der thätige und mögliche Intellekt unzerstörbar ist, so muß es notwendigerweise auch der erworbene sein, welcher im möglichen durch den thätigen entsteht,

[1]) Albert beruft sich mit Unrecht auf Aristoteles. Dieser sagt nur (De an. l. II. c. 1. p. 413 a 8): *ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτῆρ πλοίον.* Eine bestimmte Antwort auf diese Aporie giebt Aristoteles nicht; falls er sie gäbe, so würde sie gemäß dem, was er im Folgenden entwickelt, negativ lauten.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 73. m. 2. p. 369a f.

wie Averroes lehrt [1]). Auf Alfarabi sich stützend, bemerkt noch Albert, daß alle Philosophen die Wurzel der Unsterblichkeit der Seele in den *intellectus adeptus* verlegen [2]).

In der Schrift *De natura et origine animae* [3]) giebt Albert acht verschiedene Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Sie sind meist dialektischen Charakters und suchen das zu Beweisende aus verschiedenen allgemein gebilligten Sätzen herzuleiten. Ihr Inhalt sei im Folgenden hier wiedergegeben:

1. Dasjenige ist seinem Wesen nach selbst von etwas getrennt, was seine wesentliche Thätigkeit unabhängig von diesem ausübt. Die vernünftige Seele verrichtet die ihr spezifische Funktion ohne den Körper; sie ist daher unabhängig von ihm und wird nicht durch die Zerstörung des Körpers zugleich selbst vernichtet.

2. Was aus sich selbst heraus Ursache seiner Handlungen und Thätigkeiten ist, hängt in seinem Sein von nichts ab. Die Seele aber bildet die zureichende Ursache ihrer intellektuellen Akte, insofern sie nicht zu ihnen gedrängt oder getrieben wird. Sie besitzt daher unabhängig vom Körper ihr Sein.

3. Der Satz: Was seiner Natur nach das Subjekt von Unzerstörbarem bildet, ist selbst unvernichtbar, wird in erkenntnistheoretischem Sinne verwendet. Die Universalien sind frei von jeglicher räumlichen und zeitlichen Beziehung. Da

---

[1]) Auf den „Commentator" kann Albert sich für die Unzerstörbarkeit des intellectus adeptus nicht mit Recht stützen, da die Auffassungen beider über dessen Wesen und Entstehen verschiedene sind. Vgl. Averroës, De an. III, 1. T. C. n. 5.: Et cum intellectus materialis, secundum quod perficitur per intellectum agentem tunc nos sumus copulati cum intellectu agente. Et ista dispositio dicitur adeptio et intellectus adeptus. Über sein Fortbestehen bemerkt er: Prima (pars) est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens. Tertia autem est intellectus adeptus (seu factus). Et horum trium duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens; tertius vero est partim generabilis, partim vero aeternus, d. h. insofern der erworbene Verstand aus der Verbindung des universellen Verstandes mit der individuellen menschlichen Seele resultiert, ist er sterblich wie diese; unvergänglich dagegen, da der universelle Verstand stets actualisiert ist, weil es intellectuell erkennende Menschen zu allen Zeiten giebt. Vgl. Renan, Averroës et l'Averroisme. p. 108. 110. Stöckl, a. a. O. II. S. 116 f. Vgl. unsere Ausführungen über die Lehre Alberts vom Intellekt.

[2]) S. th. II. t. 13. q. 57. m. 5. p. 397 a—b; t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 b. De caus. l. II. t. 3. c. 9. p. 646 a.

[3]) T. 2. c. 6. p. 203—206.

sie ihren Sitz im Intellekt haben, so muß auch diesem ewige Fortdauer eigen sein.

4. Zu Grunde liegt der physikalische Satz, daß dasjenige, was einen Körper lenkt und leitet, ohne daß es diese Fähigkeit von ihm selbst erhalten hat, in seinem Sein von dem, was es lenkt, getrennt ist [1]). Für die Richtigkeit dieses Gedankens verweist Albert noch auf den Schiffer und den Reiter, die von dem, was sie lenken, dem Fahrzeug bezw. dem Pferde, ein gesondertes Sein haben, auf den Präfekten, der von der von ihm verwalteten Provinz selbst getrennt ist [2]). In dieser Weise lenkt die Seele den Körper stets mit ihren intellektuellen Kräften [3]).

---

[1]) Albert legt hier die platonische Auffassung über die Verbindung von Leib und Seele zu Grunde, der gemäß die intellektuelle Seele dem Körper lediglich als dessen bewegendes Prinzip innewohnt. Wie wir sehen, ist er sich hier des Gegensatzes, welcher in dieser Beziehung zwischen der platonischen und der aristotelischen Anschauung besteht, trotzdem er letztere gegenüber jener sonst verteidigt (s. S. 17 f.), nicht bewußt. Dieser Widerspruch dürfte auf das Mißverständnis, auf welches wir bereits S. 43. Anm. 1. aufmerksam gemacht haben, zurückzuführen sein. Daß die Ansicht Platos, der Seele und Leib nur per contactum virtutis, nur dynamisch vereinigt sein läßt, mit der des Aristoteles, der sie als Form und Materie bestimmt und somit zur Wesenseinheit verbindet, unverträglich ist, hat mit größerer Schärfe Thomas erkannt; er verwirft die Auffassung Platos gerade unter Berücksichtigung der von seinem Lehrer obiger Erörterung zu Grunde gelegten These. S Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 607 ff.

[2]) Der oben erwähnten, sowie ähnlicher Beispiele bedienten sich die mittelalterlichen Platoniker mit Vorliebe, um ihre Ansicht über die Verbindung von Leib und Seele zu veranschaulichen. So finden wir dieselbe auch häufig mit dem Verhältnis, das zwischen dem Haus und seinem Bewohner, dem Bekleideten und seinem Gewande, dem Arbeiter und seinem Instrument besteht, verglichen. S. Werner, Wilhelms v. Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrh. Sitzgs.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Cl. 1873 Bd. 74. S. 128 f. Dieterici, Die Anthropologie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. S. 5 ff.

[3]) Gemäß dem Unterschiede, der zwischen factio und actio nach Analogie des aristotelischen ποιεῖν und πράττειν besteht, (factio est operatio in subiectam materiam exteriorem, actio est virtutis naturalis secundum se ipsam actio sine materia exteriori. Eth. l. I. t. 3. c. 5. p. 21a, nach Arist. Eth. magn. I, 35. p. 1197 a 3. Eth. Nic. X, 8. p. 1178 b 21) unterscheidet Albert De nat. et orig. an. a. a. O. p. 204b unter den praktischen Fähigkeiten zwischen dem technischen Verstande (ratio recta factivorum sicut in artibus mechanicis) und dem sittlichen Urteil (ratio recta in prudentialibus agibilibus per nos, in quibus gubernatur in honestis). Bei den theoretischen Fähigkeiten scheidet er zwischen discursivem

Da sie diese indessen nicht vom Körper erhält, so ist sie auch in ihrem Sein unabhängig von ihm.

5. Albert geht hier von dem metaphysischen Satze aus, daß dasjenige, dessen Form in irgend einer Beziehung das Gepräge *(sigillum)* von getrennten Intelligenzen trägt, in seinem Wesen vom Körper getrennt ist, und verbindet dies mit dem im dritten Beweis Entwickelten. Jenes Abzeichen nämlich, führt er hier aus, besitzt die Seele, insofern ihr die Fähigkeit eigen ist, die Universalien aufzunehmen. Da dies aber sonst nur den Intelligenzen eigentümlich ist, so muß die Seele ihrem Wesen nach vom Körper getrennt sein.

6. Albert schließt hier aus einem ethischen Gesichtspunkte auf ihre Unsterblichkeit. Gemäß dem Satze: *Quidquid recipitur, recipitur in modum recipientis* geht er von dem Gedanken aus, daß das Begehrte eine ihm entsprechende begehrende Fähigkeit voraussetzt. Zum Wesen des sittlichen Gutes gehört es nun, daß es um seiner selbst willen begehrt wird. Wäre die Seele abhängig vom Körper, so müßte auch ihr Begehren sich nach diesem richten, d. h. sich nur auf das sinnlich Begehrenswerte, das Nützliche oder Angenehme, erstrecken. Es würde alsdann die Thatsache, daß die Menschen nach gewissen Gütern, wie nach den religiösen, um ihrer selbst willen streben, unerklärbar sein, wenn man nicht annimmt, daß die Seele immateriell ist [1]).

---

und intuitivem Denken. Ersteres richtet sich auf die Naturwissenschaft und auf die Erkenntnis der höchsten Ursachen, die Metaphysik; unter letzterem ist die Kenntnis der Denkprinzipien verstanden.

[1]) Albert fügt diesem Beweis folgende historisch merkwürdige Bemerkung bei: confirmatur autem haec ratio per alia, quae sumuntur a dictis Socratis et Hermetis Trismegisti, cuius avus fuit Prometheus, praecipuus philosophus, atque primam scientiam philosophandi acceperunt Stoici: Huius enim philosophiae Prometheus dicitur pater fuisse. Sent. l. I. d. 3. a. 18. p. 69a äußert er sich hinsichtlich der Persönlichkeit des Hermes Trismegistus erheblich zurückhaltender. Es handelt sich a. a. O. um die Frage, ob auch die Philosophen die göttliche Trinität erkannt hätten. Als argumentum pro wird eine Bemerkung des Hermes Tr. citiert: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem (a. a. O. p. 68 a). Albert giebt in der solutio die quellengeschichtlich nicht uninteressante Antwort: dicendum, quod nescio, quis fuit ille Trismegistus et credo, quod liber confictus est; omnia enim quae dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro

7. Der siebente Beweis stellt eine Variation des fünften dar. Albert geht von dem Grundsatz aus, daß dasjenige, dessen spezifische Thätigkeit mit der Gottes und der Engel übereinstimmt, vom Körper nicht abhängig sein kann. Eine solche Übereinstimmung liegt aber vor, indem der Seele auch die geistigste und göttlichste Art des Erkennens eigen ist, nämlich das von der Materie Getrennte einzusehen. Hieraus ergiebt sich die Unabhängigkeit der Seele vom Körper.

8. Der achte Beweis trägt metaphysischen Charakter. Aus dem total verderbten Text kann nur Folgendes mit einiger Sicherheit entnommen werden: Den Ausgangspunkt bildet die Voraussetzung, daß alles dasjenige, was etwas als das seiner Natur nach Beste besitzt, zur selben Gattung gehört oder mindestens in analogem Verhältnis unter einander steht. Gott, die Engel und Menschen besitzen die *felicitas contemplativa*, die in der Beschauung bestehende Glückseligkeit. Eine Analogie, welche aber zwischen Gott und dem Menschen besteht, kann sich nur auf eine unvergängliche und darum von der Materie unabhängige Thätigkeit beziehen.

Der Zustand der Seele nach dem Tode.

Albert sucht uns in *De natura et origine animae* ein Bild zu entwerfen, wie wir uns das Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu denken haben. Wie gewöhnlich geht er auch hier in historisch-kritischer Weise vor und entwickelt zunächst, wie die früheren Denker sich dieses vorstellten [1]). Er erwähnt, daß Socrates [2]), Plato [3]), Speusippus und die ganze ältere Academie, sowie die Brahmanen

magistri Alani qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus et supponitur commentum eorundem. Si tamen philosophus fuit ante incarnationem et non didicit in libris Veteris Testamenti nec per revelationem, tunc dico, quod loquitur de uno Deo generante, id est, producente suum intellectum in mundo et omnia quae fecit diligente propter seipsum.

[1]) T. 2. c. 7. p. 206b.

[2]) Albert hält den in den Dialogen Platos auftretenden Socrates für den historischen.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 839 f.

die Seelen der Menschen nach dem Tode zu ihrem Ausgangspunkt, den Sternen, zurückkehren lassen, ferner die Seelenwanderungslehre des Pythagoras und Plato. Andere wiederum lehrten, bemerkt Albert ferner, daß aus allen Seelen nichts übrig bleibt, als das Licht der ersten Intelligenz. Diesen Weg haben Abubaker, Averroës und einige andere arabische Philosophen eingeschlagen. Avicenna und Algazel lassen die Seele zum Licht des thätigen Intellektes zurückkehren. Von diesem her strömen ihr dann die intelligibelen Formen in reichstem Maße zu; und dies ist ihre höchste Wonne und Glückseligkeit. Was die Ansicht des Isaak Israëli anlangt, so giebt Albert die seltsame historische Angabe, daß dieser den ältesten „Epikureern" Hesiod und Cecinna folgen soll. Nach Isaak weilt die Seele der Gerechten auf dem obersten Weltkreise und erfreut sich am Psalmengesang; die Seelen der Bösen dagegen sind nach einem düsteren Ort verdammt, wo sie durch Feuersqualen gepeinigt werden [1]). Zum Schluß erwähnt er noch eine ziemlich unklare *opinio novella,* nach der nur diejenigen Seelen, die sich zum Körper, wie das Bewegende dem Bewegtem gegenüber, verhalten haben, nach dem Tode fortdauern [2]).

Ohne daß wir selbst auf die historische Richtigkeit des Entwickelten näher eingehen, sei bemerkt, daß Albert die verschiedenen Ansichten auf das eingehendste kritisiert [3]). Auch mit Avicenna und Algazel stimmt er nicht ganz überein. Diese lehren nämlich, daß, wenn die Seele vom Körper getrennt ist, der intellectus possibilis die Formen unmittelbar von dem Licht des göttlichen thätigen Intellektes empfängt, und eliminieren somit den intellectus agens [4]). Am annehmbarsten erscheint ihm noch die Ansicht des Isaak Israëli [5]).

Albert entwickelt sodann in der platonischen Art der späteren Peripatetiker seine eigene Meinung. Was Aristo-

[1]) A. a. O. Vgl. hierzu S. th. II. t. 13. q. 77. p. 397 b.

[2]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 12. p. 211 b f. Jedenfalls war dies eine ketzerische Lehre zur Zeit Alberts.

[3]) A. a. O. c. 7—12. p. 206 b—212 a.

[4]) A. a. O. c. 10. p. 209 b f.

[5]) A. a. O. c. 11. p. 210 b f.

teles anlangt, so war dieser nämlich in seinen Anschauungen selbst im Unklaren[1]); die arabischen Peripatetiker haben sich, freilich mit Hineinziehung neuplatonischer Gedanken, mit dem Gegenstande näher beschäftigt. Wir behandeln ihn schon hier, da nicht rein neuplatonische Gesichtspunkte vorliegen, sondern das Aristotelische durch das Neuplatonische lediglich erweitert und vertieft ist. — Eine Bethätigung des vegetativen und sinnlichen Vermögens nach der Trennung der Seele vom Körper stellt Albert in Abrede. Die Seele nimmt keine Speise zu sich, weder Nectar, noch Ambrosia, wie die „Epikureer" wollen. Die niederen Vermögen sind in der Seele auch dann wohl vorhanden, nur üben sie ihre Funktion nicht mehr aus, da diese an die körperlichen Organe, welche die Seele nicht mehr besitzt, gebunden ist. Sie stehen dann unter der Actualität des Intellektes. Denn auch nach ihrer Trennung vom Körper besitzt die Seele den intellectus agens und possibilis; durch das Licht des thätigen werden die abstrahierten Formen dem möglichen zugeführt. So lange die Seele mit dem Körper vereinigt war, konnte die Abstraktion nur mit Hilfe der Sinne und der imaginatio erfolgen; jetzt aber vermag der Intellekt, führt er in Berufung auf Theophrast aus, nachdem jede Verdüsterung von ihm gewichen ist, durch das Licht der Intelligenzen gestärkt, das Allgemeine aus sich heraus ohne Hülfsmittel von den Dingen selbst, wie einst von dem Phantasma her, zu abstrahieren[2]). Von dem Gefühl göttlichen Entzückens, das schon die Seele auf Erden bei intuitiven Erkenntnissen (secundum simplices intellectus) verspürt, insofern sie hierbei von ihrer sinnlichen Thätigkeit völlig abgelenkt ist, wird sie nach der Trennung vom Körper bis in ihr Innerstes erfüllt. In diesem Zustand des Glückes und der Wonne verbleibt sie; nur der Intellekt ist thätig, nirgends stößt er bei der ihm eigentümlichen Beschäftigung auf irgend welchen Widerstand. So strömt denn die Seele in dieser ihrer Thätigkeit über

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 602 f. Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles behandelt Schrader, Jhrb. f. Philol. Bd. 81 82. 1860.

[2]) A. a. O. c. 16. p. 216a. Vgl. a. a. O. c. 13. p. 212a ff. S. th. II. a. a. O.

vor Entzücken und kein Mißton tritt jemals ihrer Freude entgegen [1]).

Bei anderer Gelegenheit bemerkt Albert, daß der Mensch nach dem Tode durch die nämlichen Erkenntnisbilder erkennt, wie die getrennten Intelligenzen oder die Engel [2]). Daß die Seele dann noch in irgend welcher Weise abstrahierend thätig ist, wird demnach von ihm hier entschieden in Abrede gestellt. Die Species nämlich, durch welche die Engel erkennen, sind seiner Ansicht nach weder als particulär, noch als universell zu bezeichnen; denn es handelt sich hier gar nicht um die von den Dingen her abstrahierte Species, die als species sensibilis particulären, als species intelligibilis aber universellen Charakter trägt, sondern vielmehr um die Abbilder der in der Natur wirkenden Ursachen, um die Keimformen, welche Gott in die Natur gelegt hat, und die in ihr jegliches Geschehen hervorbringen. Diese sind weder particulär, weil eine jede nicht nur die Form eines einzigen Gegenstandes, sondern einer Gesamtheit von Dingen bildet, noch aber auch universell, da sie im Geiste der Gottheit, des Engels und der vom Körper geschiedenen Menschenseele immer nur einmal vorhanden ist, ähnlich wie das Bild eines Kunstwerkes an und für sich nur einmal im Geiste des Künstlers existiert, dieser gleichwohl aber nach ihm eine ganze Reihe der nämlichen Kunstwerke schaffen kann [3]).

Diese Erklärung, durch welche Albert die Frage, wie der Mensch nach dem Tode erkennt, zu beantworten sucht, dürfte zunächst ziemlich unverständlich erscheinen, ja vielleicht als gänzlich sinnlos anmuten. Ein näheres Eingehen auf den Gedanken, der ihr zu Grunde liegt, läßt sie uns jedoch alsbald in anderem Lichte erscheinen. Wenn Albert die Ansicht vertritt, daß die Seele, nachdem sie sich vom Körper getrennt hat, durch diejenigen Species, welche die Urtypen alles Seienden darstellen, durch die *λόγοι σπερματικοί* oder die *rationes seminales* Augustins erkennt, so meint er damit, daß der Seele alsdann der Einblick in den Weltplan, in das Gesetz, nach dem das irdische

[1]) De nat. et orig. a. a. O.
[2]) S. de hom. q. 54. a 5. p. 263 b.
[3]) De quatt. coaev. t. 4. q. 24. a. 2. p. 89 a—91 a.

Geschehen sich vollzieht, und somit in den gesamten Lauf der Dinge gewährt ist, daß sie auf diese Weise auf demselben Wege, wie Gott und die Engel, von dem, was hienieden vor sich geht, genaueste Kunde hat. So aber aufgefaßt gewinnt dieser auf stoisch-augustinischen Anschauungen basierende Gedanke Alberts große Ähnlichkeit mit dem eines Laplace und Du Bois Reymond, welche von astronomisch-mathematischen Betrachtungen ausgehend sich eine Stufe des Naturerkennens denken, „auf welcher der ganze Weltvorgang auf eine mathematische Gleichung vorgestellt würde, durch ein unermeßliches System simultaner Differentialgleichungen, aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atoms im Weltall zu jeder Zeit ergäbe“ [1]).

Die drei Seelenstufen.

Die vegetative Seele.

Es wird nunmehr zu entwickeln sein, wie Albert die einzelnen Seelenteile des näheren behandelt, welchen Wirkungskreis er den einzelnen Specialkräften derselben anweist, und in welche Beziehung er sie untereinander setzt. Wir beginnen nach dem Vorbilde Alberts mit der Darstellung der vegetativen Seele.

In *De anima* und in der *Summa de homine* giebt er uns eine völlig in sich abgeschlossene Darstellung ihrer Funktionen. Die Grundlage seiner Entwicklung bildet das, was Aristoteles bezüglich des vegetativen Vermögens in *De anima* [2]) auseinandersetzt; doch geht Albert im Sinne seiner arabischen Vorbilder darüber hinaus. Er unterscheidet drei Kräfte der vegetativen Seele, die *potentia nutritiva*, *augmentativa* und *generativa* [3]).

---

[1]) Du Bois Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens, Die sieben Welträtsel. Leipzig, 1884. S. 13. cf. Laplace, Essay philosophique sur les Probabilites. Seconde Edition. Paris, 1814. p. 2 et suiv.

[2]) II, 4. p. 415a 14 ff.

[3]) S. de hom. q. 9. p. 59 b. Isag. in l. De an. V. c. 5. p. 39 b. In seinen Ausführungen über das Wesen der Pflanzenseele (De an. II, 4) sagt Aristoteles zwar, daß durch diese die Ernährung, das Wachstum und die Zeugung veranlaßt wird, erklärt aber nicht, daß die vegetative Seele drei dem entsprechende Kräfte besitzt. Er bemerkt in dieser Hinsicht nur, daß ein und dasselbe Vermögen ernährend und zeugend ist (De an. II, 4. p. 416 a

Das Ernährungsvermögen.

Das Wesen der *potentia nutritiva* bestimmt Albert in der *Summa de homine* [1]), indem er die Definition Avicennas annimmt und sie Wort für Wort interpretiert. Sie ist demnach diejenige Kraft der vegetativen Seele, „welche einen Körper aus demjenigen körperlichen Zustande, in dem er war, in einen solchen verwandelt, daß er demjenigen Körper, in welchem er nunmehr ist, ähnlich wird, und ihn mit diesem vereinigt, insofern sie das von ihm Ausgeschiedene ersetzt“ [2]). In *De anima* [3]) bezeichnet er sie in Übereinstimmung mit voriger Erklärung als diejenige Kraft, „welche durch die Nahrung das Verlorene im belebten Körper ersetzt, um ihn in seinem Sein zu erhalten“.

Aus der weiteren Untersuchung, die naturgemäß wenig psychologischen Wert besitzt, seien nur einige Punkte herausgegriffen. Der Akt der Ernährung selbst stellt nach Albert nur eine einzige Bewegung in dem Ernährten dar; wohl aber gehen dieser verschiedene andere Bewegungen von seiten der Nahrung vorher, indem letztere durch „die Verdauungskraft“ *(vis digestiva)* aus dem entgegengesetzten Zustande verwandelt, den Gliedern ähnlich gemacht und durch die Wärme zur Ernährung der oberen Organe in reinerem Zustand *(purius)* emporgehoben, in

---

18 f.): die das Wachstum hervorbringende Kraft erscheint ihm nicht als etwas, was dem Ernähren parallel geht, sondern als der Ernährung untergeordnet (a. a. O. p. 416 b 11 f.). Den griechischen Peripatetikern sowohl, wie Alexander Aphrodisiensis (De an. Suppl. Arist. Vol. II. Pars 1. p. 29, 2 f.) und Themistius (De an. Comment. in Arist. Gr. Vol. V. Pars 3. p. 45, 29 f.), als auch den arabischen, so Avicenna (a. a. O. 1, 4. fol. 7r b. Vgl. Carra de Vaux, a. a. O. p. 208 s.) und Averroës (De an. T. C. II, 1. n. 34.) erscheinen jene Fähigkeiten als die drei Kräfte der vegetativen Seele. Avicenna bemerkt in seiner Psychologie (herausgegeben und übersetzt von Landauer. Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft. Bd. 29. S. 385): „Die ernährende Kraft ist gleichsam der Anfang, die zeugende das Ende, die Kraft des Wachstums die Vermittlerin, die das Ende mit dem Anfang verbindet.“ Albert schließt sich speziell Avicenna an.

[1]) A. a. O. a. 1. p. 59 b f.

[2]) Nach Avic. a. a. O.: anima autem vegetabilis habet tres vires, unam nutritivam, quae est vis convertens corpus a corporeitate, in qua erat, in similitudinem corporis, in quo est, et unit ei per restitutionem ejus, quod solutum est ex illo.

[3]) L. II. t. 2. c. 6. p. 65a.

dickerem *(grossius)* dagegen zur Ernährung der unteren herabgedrückt wird [1]). Überhaupt übt die „natürliche Wärme" *(calor naturalis)* in dem ganzen Prozeß der Ernährung den größten Einfluß aus. Sie bethätigt sich hier als *calor digestivus, caelestis* und *animalis.* Der *calor digestivus* ist von der Natur des Feuers; er zieht das ihm selbst verwandte Feine, Geistartige, Süße und Feuchte an sich und zerteilt das Heterogene, das Dicke, Erdige und Wässrige. Als *calor caelestis* wird dagegen diejenige Wärme bezeichnet, welche der dem Körper einverleibten Speise eigen ist, insbesondere, insofern sie die ihr immanente Wärme von der Sonne erhalten hat [2]). Der von der Seele selbst ausgehende *calor animalis* verändert das Aufgenommene und giebt ihm die Form des Fleisches und der Knochen. Der im Körper befindlichen Kälte dagegen kommt nur sekundäre Bedeutung zu; sie macht das Feuchte gerinnen und hat die Fähigkeit, gewisse Glieder zusammenzuhalten. Außerdem kommen noch im Körper zwei passive Kräfte, das Feuchte und Trockene, in Betracht, deren Aufgabe Albert in gewöhnlicher Weise auseinandersetzt [3]).

In anderem Zusammenhang [4]) zerlegt er ebenso wie Avicenna [5]) und wie die jüdischen Philosophen Josef ibn Zadik [6]) und Abraham ibn David [7]) das Ernährungsvermögen in vier Einzelkräfte. Es sind dies die *vis attractiva,* welche die Nahrung herbeizieht, außer dieser insbesondere für die Pflanzen wichtigen Kraft die schon erwähnte *vis digestiva,* ferner die *vis retentiva,* die von der bereits digerierten Speise das, was für die Ernährung des Organismus geeignet ist, zurückbehält, und die *vis expulsiva,* welche das Unbrauchbare aus dem Körper ausscheidet. Diese Einteilung ist auf Hippokrates zurückzuführen. Indessen dienten nach diesem die erwähnten vier Kräfte nicht

[1]) S. de hom. q. 10. a. 2. p. 63a.

[2]) Wie es z. B. bei den Früchten und dem Getreide der Fall ist.

[3]) A. a. O. q. 12. p. 68b f.

[4]) Isag. a. a. O.

[5]) Landauer, Psychol. des Ibn Sina. a. a. O. S. 386.

[6]) Microcosmus p. 25. Vgl. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik. Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M.-A. II, 2. S. 30.

[7]) Emuna rama I, 6. Deutsch S. 25.

nur dem Ernährungs-, sondern auch dem Erhaltungs- und Zeugungsvermögen [1]).

Das Wachstumsvermögen.

Was die *vis augmentativa* anlangt, so nimmt Albert in der *Summa de homine* [2]) gleichfalls die Definition Avicennas [3]) an: sie „ist diejenige Kraft, welche den Körper, in welchem sie ist, durch denjenigen vermehrt, welchen sie selbst jenem vermehrten in allen seinen Dimensionen, die da Länge, Breite und Dicke sind, in proportionalem Verhältnis assimiliert, um den Gegenstand zur Vollendung zu führen." Genau genommen ist sie nur den Lebewesen eigen, in weiterem Sinne dagegen kann unter ihr jede thätige Kraft verstanden werden, welche die zu ihr in Beziehung gebrachten Substanzen verzehrt und dadurch ihren Träger vermehrt, wie man z. B. auch von einer Vermehrung des Feuers reden kann [4]). Bei den Lebewesen wird das Auf-

[1]) Mitgeteilt durch Schahrastani (übers. von Haarbrücker, II. S. 149). Die arabische Schule der lauteren Brüder sah von jeder Unterordnung ab und legte der Pflanzenseele sieben Kräfte bei, nämlich die anziehende, festhaltende, verdauende, ausscheidende, ferner die nährende, Wachstum bewirkende und formbildende (Dieterici, Microcosmus S. 71. Logik und Psychologie S. 118. Anthropologie S. 67. Weltseele S. 20). Anderwärts (Anthropologie S. 4. 12. 13) wird von acht Kräften gesprochen; zu den erwähnten sieben Kräften kommt hier noch die zeugende hinzu, die dem Mutterschoß speziell eigen, also ihrer Ansicht nach der Pflanze noch nicht zukommen soll. Bemerkt sei, daß Avencebrol die Thätigkeiten der vegetativen Seele im vegetare und generare sah; das generare besteht nach ihm im generare und mutare, das vegetare im attrahere und pulsare (Fons vitae ed. Baeumker. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I, 2—4. p. 184 u. 185. Von einer festhaltenden Kraft spricht er p. 185. 18). Kurz vor dieser Ausführung (181, 14) spricht er von einem motus crescendi et alendi et generandi in vegetabilibus. Vgl. hierzu Doctor, a. a. O. S. 31. Maimonides stellte hingegen das Ernährungsvermögen obenan und läßt es sieben Kräfte umfassen, nämlich die vier dienenden des Hippokrates, ferner das Wachstums- und Zeugungsvermögen und ein solches, welches die Scheidung der Säfte in nährende und auszustoßende bewirkt. Vgl. David Rosin, Die Ethik des Maimonides. Jahresber. d. jüd.-theol. Seminars „Fränkelstiftung". Breslau, 1876. S. 48.

[2]) Q. 13. a. 2. p. 70b.

[3]) L. VI. naturalium a. a. O.: . . . aliam augmentativam, quae est vis augens corpus, in quo est, ex corpore, quod ipsa assimilat illi augmento (lies augmentato) proportionabili in omnibus dimensionibus suis, quae sunt longitudo, latitudo et spissitudo, ut perducat rem ad perfectionem (S. de hom. a. a. O. p. 69b).

[4]) A. a. O. a. 1. p. 69a f.

hören des Vermehrungsprozesses durch drei Momente hervorgerufen: Einmal ist sie durch die in den „Urgliedern“ *(membra radicalia)* [1]) vorhandene natürliche Wärme begrenzt, ferner können die membra radicalia selbst nur bis zu einem gewissen Grade vergrößert werden, und endlich kommt hierbei das Verhältnis des Beweglichen zum Bewegenden d. h. des Organs zu der in ihm befindlichen seelischen Kraft in Betracht [2]). Was die Verschiedenheit der Intensität der Vermehrung anlangt, so führt Albert in Berufung auf Avicenna [3]) aus, daß diese beim organischen Körper in einem der Größe seiner einzelnen Teile proportionierten Verhältnis erfolgt [4]).

Das Zeugungsvermögen. Ursprung und Entstehung der Seele.

Auch die *vis generativa* definiert unser Scholastiker mit Avicenna [5]); sie ist demnach „diejenige Kraft, welche von dem Körper, in dem sie sich befindet, einen der Potenz nach ihm ähnlichen Teil empfängt, in diesem durch Heranziehung anderer Körper, die sie ihm assimiliert, das Erzeugt- und Vermischtwerden hervorruft und jenen Teil in Wirklichkeit dem ursprünglichen Körper ähnlich macht.“ Sie bildet das Ziel der vegetativen Seele; denn die *vis nutritiva* bezieht sich nur auf die Wiederherstellung der Materie des Individuums, die *vis augmentativa* führt zur Vollendung der Quantität des Körpers, die *vis generativa* aber bezieht sich allein auf die Erhaltung der Formen (in dem Erzeugten) und der Art [6]).

Bei dieser hat man des Näheren zwei verschiedene, zeitlich stets nacheinander wirkende Kräfte zu unterscheiden. Die Fähigkeit, welche früher thätig ist, hat im Zeugenden und zwar

---

[1]) Es sind diejenigen Glieder, welche nicht ersetzt werden können, gemeint. S. a. a. O. q. 11. a 5. p. 67f.

[2]) A. a. O. q. 14. a. 4. p. 74b.

[3]) A. a. O. I, 1. fol. 9r a.

[4]) S. de hom. q. 15. a. 2. p. 76b.

[5]) S. a. a. O.: . . . tertiam generativam, quae est accipiens de corpore, in quo est, partem illi similem in potentia et operatur in ea per attractionem aliorum corporum, quae illi assimilat, generari et commisceri, et convertit eam in similitudinem ipsius in effectu (S. de hom. q. 16. a. 1. p. 78 a).

[6]) S. de hom. a. a. O. a. 5. p. 89 a.

bei Menschen und Tieren in speziellen Organen, bei den Pflanzen im ganzen Körper ihren Sitz. Sie ist das Fortpflanzungs- und Zeugungsvermögen im eigentlichen Sinne. Ihre Aufgabe bildet das *descindere semen*. Dies besteht im Sondern der für die Herstellung der Samenflüssigkeit erforderlichen Säfte aus den zur Ernährung und zum Wachstum verwendeten Stoffen, in der weiteren Präparation dieser aus der Nahrung gewonnenen Ausscheidung zum Samen, ferner hat sie letzterem die *virtus formativa* einzuflößen. Bei den Tieren bewirkt die erste der beiden Kräfte noch die Ejektion des Samens. Nur sie kann als Vermögen der Seele gelten; denn die zweite, die eben erwähnte gestaltende oder formende Kraft, hat ihren Sitz nicht im Körper des Zeugenden, sondern im Samen; sie ist die Ursache des fötalen Entwicklungsprozesses [1]).

Über die Samenbildung, die Zeugung und somit über die Funktionen der ersten Kraft der *vis generativa* handelt Albert in ausführlichster Weise in *De animalibus* [2]). Das Fundament seiner Erörterungen bilden auch hier die betreffenden aristotelischen Untersuchungen. Wo er über diese hinausgeht, bezieht er sich auf seine arabischen Lehrer. Ferner werden Hippokrates, Galen und Constantinus Africanus [3]) häufig zitiert. Die genauere Kenntnis der Ansichten der beiden großen Ärzte des Altertums verdankt er den Übersetzungen, die Constantinus aus dem Arabischen angefertigt hatte [4]). Die über den Samen

---

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 7. p. 66b. S. de hom. q. 16. a. 2. p. 79a u. b.

[2]) L. V. (De generatione animalium in communi). t. 1. (De coitus eorum diversitate). t. 2. (In quo declaratur in quo tempore animalia spermatizant et de formatione partus eorum). L. VI. (De natura et anatomia et generatione ovorum). L. IX. (De principiis et origine generationis hominis). L. X. (De impedimentis generationis).

[3]) Albert zitiert als Schriften des Constantinus „Cassianensis“ *Pantegni* (De animal. l. XXII. t. 1. c. 2. p. 576a), *De coitu* (a. a. O. c. 1. p. 575a; c. 3. p. 576a) und *De causa membrorum*. In einem Artikel über „Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen“ (Archiv f. pathol. Anatomie und Physiologie, herausg. von Virchow. Bd. 37. S. 351 ff.) stellt Steinschneider die Resultate der bisherigen Untersuchungen über die Schriften Constantins zusammen; *De causa membrorum* wird hier nicht erwähnt.

[4]) Hippokrates wird von Albert gelegentlich ausdrücklich nach Constantin zitiert; so s. B. *De animal.* a. a. O. c. 3. p. 576a.

und die Zeugung speziell handelnden Ausführungen sind naturgemäß rein physiologischen Inhaltes; ihre Darstellung fällt daher aus dem Rahmen unserer psychologischen Abhandlung. Dahingegen haben wir uns mit den Erörterungen Alberts über den Ursprung, den Sitz und die Funktionen der zweiten Kraft der *vis generativa*, der *virtus formativa*, näher zu beschäftigen. Die über das Wesen dieser Fähigkeit handelnden Entwicklungen interessieren uns, weil deren Thätigkeit nicht nur der Körper, sondern bei Pflanzen und Tieren auch die Seele selbst ihr Dasein verdankt.

Zunächst sei auf die Untersuchungen Alberts über die Frage nach dem Ursprung und Sitz der gestaltenden Kraft eingegangen. Wie überall, wo es sich um wichtigere Probleme handelt, so knüpft er auch hier als Aristoteliker historisch-kritisch an die Leistungen seiner Vorgänger an. Er berichtet uns, es hätten „einige aus dem unerfahrenen Volke der Ärzte" gelehrt, daß das formende Prinzip außerhalb des Samens zu suchen sei [1]). Nach deren Ansicht werde der Embryo nämlich zum Zweck seiner Ernährung und Gestaltung von der Seele der Mutter bewegt und zwar in der Weise, wie es die Pflanzen zum gleichen Zweck durch die Kraft des Himmels und der Erde würden. Ist später die Seele eingegossen, so übernehme diese dann die bis dahin von der mütterlichen Seele ausgeführten Funktionen. — Von dem aristotelischen Grundgedanken ausgehend, daß Veränderung und überhaupt Bewegung nur auf Grund einer Berührung zwischen Bewegendem und Bewegten möglich ist, weist Albert mit seinem Lehrer [2]) darauf hin, daß etwas, was sich außerhalb des Samens befindet, diesen nur dann verändern kann, wenn es das im Samen selbst Befindliche berührt, was im vorliegenden Fall unmöglich ist. Über Aristoteles hinausgehend macht unser Philosoph weiter geltend, daß das von Natur aus Bewegte, wenn kein Medium vorhanden ist, mit dem seiner Natur nach Bewegten verbunden

[1]) Von Aristoteles wird diese Ansicht zwar als (allerdings verfehlte) Lösungsmöglichkeit in De gen. an. II, 1. p 733 b 32 f. erwähnt, aber nicht gesagt, daß sie jemals vertreten worden ist.

[2]) De gen. an. a. a. O. p. 734 a 2 ff.

sein müsse, wie es die Natur mit dem sei, dessen Kraft und Form sie bilde. Wäre die Seele der Mutter wirklich die Ursache all' der im Embryo vor sich gehenden Veränderungen, so würde sie auch dessen Wesensprinzip darstellen, was ausgeschlossen ist. Wenn des näheren behauptet wird, daß bei den Pflanzen die Kraft des Himmels und der Erde die auf ihre Ernährung, ihr Wachstum und ihre Gestaltung hinzielenden Bewegungen hervorruft und in gleicher Weise die Seele der Mutter die nämlichen Bewegungen im Embryo veranlaßt, so sei auch dies hinfällig, da die himmlische Kraft überhaupt nur insofern einwirkt, als sie andere Kräfte erzeugt, die dann ihrerseits die der Materie immanenten Kräfte bewegen. Die Seele der Mutter könne daher keinesfalls als die Ursache der im Embryo stattfindenden Bewegungen angesehen werden [1]).

Im Anschluß an diese Untersuchung fragt Albert noch weiter, ob das thätige Prinzip, wenn es auch die Seele der Mutter nicht ist, nicht doch vielleicht ein Vermögen sein kann, das von dem Samen selbst getrennt auf ihn einwirkt. Aber auch diese Annahme stößt, wie weiter ausgeführt wird, auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Es erübrigt sich, auf diese näher einzugehen, da unser Philosoph hier lediglich Ausführungen des Aristoteles wiederholt [2]). Indessen sei dem Leser nicht vorenthalten, daß Albert als Vertreter der Ansicht, die Entstehung und Bildung der Glieder erfolge durch Kräfte, die außerhalb derselben existieren, Homer nennt und ihn als „poeta philosophus ex viris fabulosis philosophiam contexens" charakterisiert [3]).

Er kommt sodann auf den Standpunkt, den Alexander von Aphrodisias einnahm, zu sprechen. Nicht dem Aristoteles, sondern dem Empedocles folgend habe dieser die Seele als etwas Stoffliches, nämlich als die Harmonie eines gemischten und complexionierten Körpers angesehn. Albert entwickelt sodann weiter, wie der Exeget sich die Seele als das Resultat

[1]) De animal. l. XVI. t. 1. c. 2. p. 450 a.
[2]) A. a. O. p. 450 b f. Vgl. Arist. De gen an. a. a. O. p. 734 a 6 ff.
[3]) A. a. O. p. 451 a.

einer eigenartigen, bestimmte mathematische Verhältnisse aufweisenden Mischung der Elementarqualitäten denkt[1]). Indes habe derselbe nicht der Ansicht zugestimmt, daß der Keim von einem außerhalb befindlichen Prinzip bewegt wird, weil er wohl erkannte, daß, wenn dies geschähe, die natürliche Form nicht induciert werden könnte. Seiner Auffassung nach würden die Elementarqualitäten durch die himmlischen Kräfte informiert[2]). Albert wendet sich in seiner Kritik gegen die materialistische Seelenauffassung Alexanders[3]) und stellt fest, daß, wenn seine Annahme richtig und die Seele somit das Produkt eines durch die Gestirne veranlaßten rein physischen Prozesses wäre, zur Zeugung nur das weibliche Wesen notwendig, das männliche, von dem in Wahrheit die Form herrühre, aber überflüssig sein würde[4]).

Andere Philosophen wieder halfen sich, wie weiter berichtet wird, in der Weise, daß sie den Samen von Anfang an belebt sein ließen[5]). Diese Theorie soll Sokrates vertreten haben und sollen ihm Plato und „die Stoiker" — gemeint sind mit letzteren natürlich die Neuplatoniker[6]) — gefolgt sein. Diese hätten angenommen, daß die Fähigkeiten sämtlicher Glieder, wenn auch „latent", so doch aktuell im Samen vorhanden seien. Um Mißverständnissen vorzubeugen, fügt Albert noch erläuternd hinzu, daß sie indessen den Ausdruck „Latenz" in etwas anderem

---

[1]) De anim. a. a. O. c. 3. p. 452 a. Nachdem Albert über Alexanders Standpunkt hinsichtlich des Ursprungs der Seele referiert hat, bemerkt er: Haec igitur est summa dictorum Alexandri, quae extrahitur ex his, quae dixit in libro suo quem *de materia et forma* conscripsit (a. a. O. p. 452 b). Die zitierte Schrift findet sich nicht unter den uns überlieferten oder dem Namen nach bekannten Abhandlungen des Aphrodisiers. Ob jener Liber de materia et forma von Alexander herrührt oder von Albert ihm mit Unrecht beigelegt wird und um was für eine Schrift es sich überhaupt handelt, muß dahingestellt bleiben. — Über Alexanders Auffassung des Seelenwesens handelt Albert außer a. a. O. insbesondere De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 f. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1. 3. S. 794 ff.

[2]) De animal. a. a. O. p. 452 b.

[3]) A. a. O. p. 452 a f.

[4]) A. a. O. p. 453 a.

[5]) S. zum Folg. a. a. O. c. 5. p. 454 b f

[6]) Vgl. S. 11. Anm. 11.

Sinne als Anaxagoras verstanden hätten. Dieser habe nämlich angenommen, daß das Fleisch, das Blut und dergleichen im Samen „latent" vorhanden sei, indem er hierbei von der Anschauung ausgegangen, daß überhaupt alles in allem nach der Art des Homogenen, aus dem das Heterogene gebildet wird, enthalten sei [1]). Jene hätten hingegen gelehrt, daß allerdings kein derartiger Teil im Samen vorhanden, daß ihm aber die Kräfte der dem Zeugenden eigentümlichen Seele sämtlich innewohnten und zwar nicht nach der Weise des Homogenen, sondern des Heterogenen. Und zwar sollten diese Fähigkeiten im Samen in der Weise existieren, daß sie außerhalb der Glieder bleiben, die sie bilden, und in ihnen ähnliche Kräfte erzeugen. Albert berichtet dann weiter, daß die im Samen befindlichen Kräfte nach der Lehre dieser Philosophen nicht von der Materie oder von dem Zeugenden herrühren, sondern daß getrennte Formen, nämlich die himmlischen Götter selbst es seien, welche sie als ihnen selbst ähnliche Formen der Materie des Samens gleich wie ein Siegel aufprägten.

Als Beleg dafür, daß Plato diese Anschauung vertreten, verweist er auf eine Stelle im *Timaeus,* die von ihm häufig zitiert wird, nämlich auf die Ansprache des Demiurgen an die von ihm geschaffenen Gottheiten [2]). Durch die Anrede: „Götter der Götter, deren Schöpfer und Vater ich bin", die Plato dem obersten der Götter in den Mund legt, gebe er seinen Standpunkt klar zu erkennen; denn nur insofern könnten die Gestirngeister Götter der irdischen Götter d. h. der Menschen sein, als sie diesen ihre Formen aufprägten. In dem nämlichen Sinne sei es aufzufassen, wenn Plato den Demiurgen in seiner Rede fortfahren lasse: „Den Samen für diese (d. h. für die irdischen Götter, die Menschen) werde ich bereiten und Euch übergeben; dessen weitere Bildung aber möget Ihr ausführen". Wenn der Same durch die Digestionen in der entsprechenden Weise hinreichend präpariert ist, so daß er die Form aufnehmen kann, führten die niederen Götter den an sie ergangenen Befehl aus und drückten der Materie der entstehenden Dinge ähnliche For-

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O. I, 2[5]. S. 980 f.

[2]) Tim. 41 A und C.

men auf. So stiegen auch die Seelen vom Himmel in die Körper herab. Zu dieser Ansicht habe sich Plato deshalb bekannt, weil die Wärme nicht, insofern sie Wärme des Feuers ist, sondern vielmehr, insofern sie durch das Licht des Himmels informiert ist, etwas Lebendes zu eduzieren vermag. Da sich ferner in jeder Fähigkeit der Seele die Lebenskraft offenbart, alle Lebenskraft aber notwendigerweise von dem ausgeht, was die Quelle des Lebens ist, so könne als Ursprung des Lebens nur der Beweger des Himmels und die himmlischen Kräfte angesehen werden. Nachdem Albert den platonischen Standpunkt in der angegebenen Weise dargestellt, fährt er fort: „Daher lösen alle Sokratiker die oben angeführten Schwierigkeiten, indem sie sagen, daß die gestaltenden Kräfte außerhalb des Samens sich befinden und ihrem Ursprung nach himmlisch sind". Da es für unsern Philosophen gewiß ist, daß Plato dieser Ansicht gewesen, so erscheint es ihm als selbstverständlich, daß Sokrates und „die Sokratiker" oder „die Stoiker", also die Neuplatoniker sich in gleichem Sinne ausgesprochen haben. Dieser eigenartige Schluß ist für sein wissenschaftliches Verfahren höchst charakteristisch. Hören wir, inwieweit seine Auffassung Anspruch auf historische Richtigkeit hat.

Den historischen Sokrates pflegt er von dem in den platonischen Dialogen auftretenden nicht zu unterscheiden. Indessen sprach sich nach Xenophons Bericht[1]) Sokrates thatsächlich dahin aus, daß, wie der Leib aus Teilen des Weltganzen zusammengesetzt sei, auch die Vernunft und die Seele aus der Vernunft der Welt — als solche faßte er nämlich den zweckmäßigen Zusammenhang des Weltalls auf — herstammen müsse. Wenn er somit die Menschenseele von außen her in den Körper eintreten ließ, so ist damit doch nicht gesagt, daß er bezüglich

[1]) S. Mem. I, 4, 8 und § 17: *κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται, οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ οὕτω τίθεσθαι. καὶ μή, τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν. μηδὲ, τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.* Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1 [4]. S. 174. 177.

der Tier- oder gar der Pflanzenseele der gleichen Ansicht war. Ähnlich liegen die Dinge bei Plato. Wie er im *Timaeus* an jener Stelle, auf die Albert sich bezieht, berichtet, befahl der Demiurg den gewordenen Göttern, die sterblichen Wesen zu schaffen. Indessen sollten diese nur den menschlichen Leib und den sterblichen Teil der Seele schaffen; denn ihren unsterblichen Teil bereitete er selbst und zwar in demselben Gefäß, wie früher die Weltseele. Sehen wir von dem, was an dieser Darstellung offenbar mythisch ist, ab, so ergiebt sich nur, daß nach Plato wie nach Sokrates das Wesen der menschlichen Seele in Hinsicht auf ihren wesentlichen Teil dasselbe wie das der Weltseele ist[1]: indessen soll doch nur ihr sterblicher Teil von den himmlischen Kräften herstammen. Ist Albert insofern ungenau, so hat er doch hingegen Recht, als er annimmt, daß nach Plato die Gestirngeister die Seelen der Pflanzen und Tiere bilden[2]. Auch Averroës berichtet, daß diese Ansicht Plato beigelegt wird[3]. Dagegen geht unser Philosoph natürlich zu weit, wenn er anderwärts ohne irgendwelche Einschränkung be-

---

[1]) S. Tim. 41 D. Phileb. 30 A: *Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα.* Vgl. Zeller, a. a. O. S. 691. 817.

[2]) Zeller bemerkt a. a. O. S. 265 dagegen, daß Plato in diesem Punkt sich widerspricht. Im Phaedrus (249 B) werde zwischen ursprünglichen Tierseelen und solchen Seelen, die aus menschlichen Leibern in tierische herabgesunken, unterschieden; im Timaeus aber lasse Plato die Tiere aus früheren Menschen entstehen. Der Philosoph vertritt vielmehr im Timaeus denselben Standpunkt, wie im Phaedrus. Bevor der Weltbildner nämlich (42 C) auf die Verwandlung der Menschen in Tiere zu sprechen kommt, ordnet er nicht nur die Schöpfung der (sterblichen) Menschen-, sondern auch der Tier- und Pflanzenseelen durch die niederen Götter an; denn worauf sollten sich sonst die Worte beziehen: *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα. τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὐτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσαζοιτ' ἄν. ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.*

[3]) Metaph T. C. l. VII. c. 10. n. 31: et nos videmus hic plura animalia aut plures plantas exire de potentia in actum sine semine, quod generatur a suo simili secundum formam; et hoc existimatur substantias et formas esse dantes istas formas, per quas sunt animalia et plantae, et haec est maior ratio, quae attribuitur Platoni.

merkt, daß sämtliche Formen, also auch die der unbelebten Dinge, von der Intelligenz gespendet werden [1]).

Was endlich die Neuplatoniker anlangt, so lehrte Plotin allerdings, daß die aus dem Nus emanierte Allseele die Ursache der Existenz aller Wesen und Dinge ist; sie schafft sie und drückt ihnen die Züge ihres Urbildes auf; sie bildet sie durch die Keimformen, die *λόγοι σπερματικοί*, welche sie in sich schließt und die das Wesen der Dinge ausmachen [2]). Die Allseele ist die Ursache aller anderen Seelen [3]); durch sie wird alles mit den Fähigkeiten der Empfindung, des Wachstums, der Fortpflanzung ausgestattet [4]). Gleichwohl täuscht sich Albert in einem wichtigen Punkte über die Anschauung der „Sokratiker". Er nimmt offenbar an, daß ihrer Ansicht zufolge von den einzelnen Seelen eine jede von ihrem Seinsprinzip substantiell verschieden ist, da er hierauf mit keinem Wort zu sprechen kommt: er verkennt somit den ausgesprochen pantheistischen Charakter ihrer Lehre [5]). Außerdem sei noch darauf hingewiesen, daß er, wie bei anderen Gelegenheiten, auf die wir im Laufe unserer Untersuchung noch zu sprechen kommen, so auch hier platonische und plotinische Gedanken durcheinander wirft. Wenn man nicht ins Unendliche gehen will, heißt es in den Enneaden, so muß man das Vorhandensein eines ursprünglichen Lebens (gemeint ist die Allseele bezw. der Nus) annehmen, das der Quell

---

[1]) S. de hom. q. 16. a. 3. p. 83 a.

[2]) C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854. S. 72. 80 ff. Ar. Richter, Die Theologie und Physik des Plotin. Halle, 1867. S. 119. Zeller, a. a. O. III, 2[3]. S. 555 ff.

[3]) Enn. III, 9, 2. VI, 2, 22. VI, 4, 14. Kirchner, a. a. O. S. 75. Richter, a. a. O. S. 119. Zeller, a. a. O. S. 541 f.

[4]) Enn. V, 1, 2. I, 1, 8.

[5]) Nach Plotin sind die Einzelseelen nur Manifestationen des einen das All durchströmenden Lebens; wie es nur ein Licht ist, das nach den verschiedensten Orten der Erde hinleuchtet, wie die Wissenschaft zwar viele Teile hat und doch wiederum nur eine ist, so sollen die Einzelseelen, wenn auch individuell verschieden, doch zugleich ein und dieselbe sein (Enn. IV. 3, 4. 9, 5). S. des weiteren III, 5, 4. IV, 8, 3. VI, 5, 9. Vgl. Kirchner, a. a. O. S. 76. Ar. Richter, Die Psychologie des Plotin. Halle, 1867. S. 29 ff. Zeller, a. a. O. S. 542.

des Lebens für das andere ist [1]). Diese Erwägung aber soll, wie wir gehört, der eine der beiden Gründe sein, um deren willen Plato von den himmlischen Kräften die Seelen herstammen läßt.

Auch die dem Sokrates, Plato und den Neuplatonikern beigelegte Theorie wird als falsch zurückgewiesen. Denn sie besagt nur, daß die formenden Kräfte der Samensubstanz adhärieren, nicht aber, daß sie ihr immanent sind. Nach Aristoteles aber könne etwas, was nur äußerlich adhäriert, die Materie nicht in der Weise verändern, daß diese gemäß einer bestimmten Form bewegt wird [2]).

Es werden sodann noch von Albert die mit einander verwandten Auffassungen des Theophrast, eines nicht näher bezeichneten Theodorus und die des Avicenna besprochen. Auf die des letzteren geht Albert zuerst ein. Der arabische Philosoph habe, bemerkt er, bezüglich der vorliegenden Frage eine erträglichere Lösung gegeben. Seiner Meinung nach liefert der Same des Mannes die zeugenden Kräfte. Er erhält sie von den Gliedern, da der Same selbst durch die Digestion entsteht. Das zuletzt Digerierte ist nämlich hinsichtlich seiner nächsten Fähigkeit (secundum propinquam virtutem) allen Gliedern ähnlich und besitzt so der allernächsten Potenz nach (potentia propinquissima) die Thätigkeit aller Glieder, nicht aber der Aktualität nach. Eine derartige allernächste Potenz ist indessen nicht ohne jede Kraft der Glieder, wie denn auch der assimilierten Speise durch jenes Prinzip, das in ihr die Form der Glieder erzeugt, die Bewegung nach den Gliedern hin zukommt. Ihre Vollendung erhalten die zeugenden Kräfte noch in den Samengefäßen. Durch die in diesen befindlichen Fähigkeiten werde der Spiritus eingeflößt, der die Kraft der Seele besitzt

---

[1]) *Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε, χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα. αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα. Οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῷ ξωῇ χρῆται ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. ἀλλὰ δεῖ τινα ηὑσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναί δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ξωῆς καὶ τοῖς ἄλλας οὖσαν* (IV, 7, 9).

[2]) De animal. a. a. O. p. 445 a f.

und daher das Ganze den Formen der Glieder gemäß scheidet und formt [1]).

Seiner Darlegung des Standpunktes Avicennas fügt Albert die Bemerkung bei, daß dessen Quelle derjenige Philosoph sei, den die Araber und Griechen „Theodorus“ nennen [2]). Derselbe behaupte, daß im Samen eine Wirksamkeit der Seele vorhanden sei. Diese Thätigkeit faßten einige, setzt Albert erläuternd hinzu, als die Seele selbst auf. Mit der Thätigkeit aber meinten sie die Formung des Belebten, die der Same durch die Seele des Zeugenden erhält. Theodorus hingegen lehre, daß das thätige Prinzip eine Form sei, die ihrerseits die im Samen befindlichen himmlischen Kräfte informiert. Infolge dessen seien die Wärme und der Spiritus, die im Samen existierten, entsprechend der Form des Belebten thätig. Sie bildeten nämlich die Organe gemäß den psychischen Funktionen und führten die Seele selbst als die Wesensform aus dem Zustande der Potenzialität in den der Aktualität über. Nach Abschluß des Zeugungsprozesses höre diese Wirksamkeit auf, und die Kräfte, die zwar von außen her in den Samen hineingekommen, ihrem Träger und Sein nach aber in ihm selbst seien, verschwänden, da es in der Natur nichts Träges gebe.

Unklar bleibt es, welcher Theodorus hier von Albert eigentlich gemeint ist. Nähere Angaben über ihn giebt er uns nicht; er spricht vielmehr von ihm als einem gänzlich Bekannten. Hinsichtlich des Ursprungs der ihm zugeschriebenen Lehre sagt er indessen, daß Theodorus sich in seiner Auffassung an Theophrast angeschlossen habe, der, wie unser Polyhistor richtig hinzufügt, eine Schrift „Über die Tiere“ geschrieben [3]) und hier in der dargestellten Weise über die Kräfte des Samens

[1]) De animal. a. a. O. c. 4. p. 453 a f.

[2]) Der dem Folgenden zugrunde liegende nicht leicht verständliche Text (a. a. O. p. 454 a) lautet: Hic enim dixit semen habere animae actum, quem actum quidam vocant animam. Actum autem hunc vocant formationem animati impressam semini ab anima generantis. Et hunc actum dicit Theodorus esse formam (statt formalem) informantem virtutes caelestes, quae sunt in semine.

[3]) Wir besitzen von ihr nur wenige Fragmente. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 845. Anm. 2.

gehandelt hat. Durch diese Bemerkung wird es noch unwahrscheinlicher, daß einer von den in der Geschichte der Philosophie bekannten Träger des Namens „Theodorus“ gemeint ist. Sie legt vielmehr die Vermutung nahe, daß „Theodorus“ überhaupt ein Druckfehler ist oder auf einer falschen Lesart beruht. Theophrast wird mit Themistius hingegen des öfteren von unserem Scholastiker zugleich erwähnt und gewöhnlich dem älteren ohne weiteres die Ansicht des jüngeren beigelegt [1]). Daher ist es wenigstens nicht unmöglich, daß im vorliegenden Text anstatt „Theodorus“ „Themistius“ zu lesen ist, zumal letzterer als Peripatetiker diesen Standpunkt sehr wohl vertreten haben kann.

Was die Ansicht des Theophrast selbst anlangt, so berichtet uns Albert des weiteren, daß derselbe über die Kräfte des Samens in seiner Schrift „Über die Tiere“ noch bemerkt hätte, daß die Kraft aller Seelenteile dem Samen innewohne, da sie letzterem von den Teilen, aus den die Seele des Zeugenden besteht, aufgeprägt werde, ferner, daß die Kräfte des Samens die Glieder denen des Erzeugenden ähnlich zu gestalten suchten, weil die Kraft der Teile der Seele dem Belebten und seinen Teilen entsprechend thätig sei.

Übereinstimmend hätten die drei Philosophen die im Samen thätigen Kräfte als Akte und Impressionen der Seele angesehen, nicht jedoch als Seele selbst oder als einen ihrer Teile aufgefaßt. Die Träger dieser Fähigkeiten sind nach ihrer Lehre die Wärme, der Spiritus und die Feuchtigkeit des Samens, das aktive Prinzip bei der Zeugung das männliche und das passive Prinzip das weibliche Wesen.

An dieser Auffassung hat der Peripatetiker Albert nichts auszusetzen. An ihre Darlegung knüpft er nur die Bemerkung, daß diese Theorie der des Aristoteles sehr nahe komme; denn Theophrast sei von diesem selbst unterrichtet worden und sein bewährtester Schüler gewesen [2]).

Aristoteles hat, wie sodann hingewiesen wird, die rich-

---

[1]) S. u. das Kapitel über den Intellekt.

[2]) De animal. a. a. O. p. 454 b.

tige Lösung gegeben [1]) Auf seine Ausführungen zurückgehend erklärt Albert: Das bewegende Prinzip kann sich nicht schlechthin außerhalb des Samens befinden, höchstens nur in gewisser Beziehung und zu einer bestimmten Zeit. Und dies ist der Fall im letzten Digestionsstadium [2]), in welchem dem Samen von den doch außerhalb befindlichen Kräften der Glieder die entsprechenden Fähigkeiten, durch die dann der Körper seine Form und Gestalt erhält, aufgedrückt werden. Er wird in dieser Zeit dem virtuellen Akte d. h. seiner Leistungsfähigkeit nach den Gliedern assimiliert, vermag sich darum in deren Kraft zu bethätigen und ebendeshalb das, was potentiell in der Materie angelegt ist, herauszuarbeiten, zu eduzieren. Unmöglich aber kann die virtus formativa zur Zeit der Zeugung außerhalb des Samens sein. Insofern ihm das Bildungs- und Gestaltungsprinzip innewohnt, läßt sich daher wohl sagen, daß der Same die Glieder schafft, nicht aber in dem Sinne, als seien (wie Sokrates, Plato und die Neuplatoniker nach Alberts Annahme lehrten) die Kräfte aller Glieder in ihm latent vorhanden [3]).

Der Same bez. die in ihm befindliche thätige, von der Seele des männlichen Wesens herstammende Kraft hat des näheren betrachtet eine doppelte Aufgabe zu erfüllen, nämlich einmal die Glieder des Körpers zu schaffen und sodann die ihnen eigentümlichen Qualitäten, wie deren Zahl, Anordnung, Lage, Härte und Weichheit zu bewirken. Die Materie, auf die sich ihre Thätigkeit dabei bezieht, ist gleichfalls eine zweifache, erstens diejenige Feuchtigkeit, die dem Samen an sich zukommt und zweitens die, welche durch das angezogene Menstrualblut noch hinzutritt [4]).

Die Werkzeuge, mit deren Hülfe die vis formativa auf die beiden stofflichen Bestandteile einwirkt und ihre doppelte Funktion

---

[1]) Über die aristotelische Lehre von der Entstehung und Entwicklung der Pflanzen und Tiere vgl. J. B. Meyer, Aristoteles Tierkunde. Berlin, 1855. S. 454 ff. G. H. Lewes, Aristoteles. Übersetzt von J. V. Carus. Leipzig, 1865. S. 333. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 524 ff.

[2]) Über die verschiedenen Digestionsstadien s. Näheres in unseren Ausführungen über Alberts Lehre vom Geschmackssinn.

[3]) De animal. l. XVI. t. 1. c. 6. p. 455 b.

[4]) De an. l. II. t. 2. c. 7. p. 66 b f.

erfüllt, sind gleichfalls zwei [1]). Das eine ist die im Samen befindliche Wärme, die sich, wie bei der Ernährung [2]), so auch bei der Zeugung in der ihr eigenen dreifachen Kraft bethätigt. Durch diejenige Wärme, welche ihr ihrer eigentümlichen Substanz nach als Wärme zukommt, oder, wie Albert sich auch ausdrückt, in der Kraft des Feuers zieht sie die Stoffe, die für die Belebung sich eignen, heran, zerkleinert und verfeinert sie. Die Wärme wirkt ferner in der Kraft des Himmels. Wunderbar sind, wie vom Standpunkt der peripatetisch-arabischen Kosmologie [3]) ausgeführt wird, die himmlischen Fähigkeiten, die im Samen der Pflanzen und Tiere ihren Sitz haben. Infolge der Vielheit der Himmelskörper, ihren Lagen und Bewegungen, durch die Mannigfaltigkeit der Strahlen und den von diesen gebildeten Winkel sind sie außerordentlich zahlreich. Sie machen, soweit es möglich ist, die Komplexion des im Samen enthaltenen Feuchten dem Himmel ähnlich, insofern sie die Gegensätze zwischen den aktiven und passiven Qualitäten abschwächen und ein Mittleres schaffen, das dem Himmel in seiner Komplexion möglichst nahekommt und das Leben in sich aufzunehmen fähig ist. Drittens endlich ist die Wärme in der Kraft der Seele und der Glieder thätig. Durch diese wird sie und der Spiritus informiert, sodaß die Gestaltung der Organe erfolgen kann, deren die Seele zur Bethätigung ihrer Potenzen bedarf [4]). Das andere Werkzeug der vis formativa bildet der soeben erwähnte Spiritus. Aus dem Feuchten selbst entstanden, schaltet und waltet er in diesem wie der Beweger im Bewegungsfähigen. Auch in ihm sind himmlische Kräfte vorhanden. Während sie sich in der Wärme des Samens gleichsam wie in einem Werkzeuge befinden, durch das

[1]) A. a. O. p. 66 b.

[2]) Vgl. S. 53.

[3]) Über die Verbindung der Embryologie mit der Astronomie bei den Arabern vgl. die ausführliche Darstellung der betreffenden Lehren der lauteren Brüder bei Dieterici, Microcosmus, S. 82 ff. Anthropologie, S 64 ff.

[4]) De an. a. a. O. p. 66 b. De animal. l. XVI. t. 1. c. 4. p. 453 b. c. 7. p. 457 a. c. 11. p. 461 b f. S. de hom. q. 16. a 3. p. 87 a. Die Grundlage für obige Entwicklungen Alberts finden sich bereits bei Aristoteles. Die Belege sind zusammengestellt bei Zeller, a. a. O. S. 529. Anm. 4.

sie ihre Wirksamkeit in der Materie der Leibesfrucht ausüben, haben sie im Pneuma ihren Sitz gleichwie in einem Subjekt, welches sie formen. Durch den Spiritus vermag die gestaltende Kraft in allen Teilen des Samens thätig zu sein [1]).

Indessen beschränkt sich die Thätigkeit der vis formativa nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers nicht nur auf die Bildung des Körpers und seiner Qualitäten. Indem sie diese Aufgabe erfüllt, genügt sie dabei noch einer höheren; mit der Gestaltung des Leibes nämlich bewirkt sie zugleich die Eduktion der Pflanzen- und Tierseele. Denn auch diese sind, wie Albert als Peripatetiker annimmt, in gewisser Beziehung im Samen enthalten, nicht aktuell zwar, wie dies seiner Meinung nach Sokrates, Plato und die Neuplatoniker behaupteten, da der Same sonst ein Lebewesen wäre; wohl aber sind sie ihrer Anlage nach in ihm vorhanden, nämlich in der Potenz der Materie und des bewirkenden Prinzipes [2]). Zu ihrem aktuellen Sein gelangen sie nach Albert dadurch, daß die gestaltende Kraft oder die Wärme — das Werkzeug wird mit dem durch dasselbe wirkenden Prinzip häufig identifiziert — sie aus den materiellen Bestandteilen, in denen sie der Möglichkeit nach vorhanden gewesen, herausarbeitet, sie eduziert. Die Seele ist daher, wird mit allem Nachdruck von unserem Aristoteliker den

[1]) De an. a. a. O. De animal. a. a. O. p. 461 a. — Von den christlichen Scholastikern vor Albert hat Wilhelm von Conches über den Zeugungsprozeß gehandelt. Während Albert die vis informativa die gesamte somatische Bildung bewirken läßt, wird die Gestaltung des Körpers von Wilhelm als das Werk mehrerer zeitlich nacheinander thätiger Kräfte angesehn. In der sechsten oder neunten Woche beginnt die *vis informatica*, dem formlosen Fötus die menschliche Gestalt zu verleihen. Sie wird abgelöst durch die *vis assimilatica*, welche aus dem Kalttrockenen die Knochen, dem Kaltfeuchten das Phlegmatische (die Lunge), aus dem Warmtrockenen das Cholerische (das Herz), aus dem Warmfeuchten das Blutartige (die Leber) gestaltet. Die *vis concavatica* beginnt sodann, die Hände zu höhlen, die Naselöcher zu bilden u. s. w. Nachdem die Glieder gestaltet, erteilt eine feine, durch die Arterien wehende Luft dem Embryo Leben und Bewegung. Dies tritt am 70. oder 90. Tage ein. Mit der Belebung beginnt die Funktion der *vis pascitiva*, welche durch die Nabelschnur aus dem Leibe der Mutter Blut zuführt. S. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters S.-B. d. Wiener Akad. d. W. Phil.-hist. Cl. 1873. Bd. 75. S. 381 f.

[2]) S. d. hom. a. 3. p. 87 a. De animal. a. a. O. c. 12. p. 463 a.

gegnerischen Anschauungen gegenüber betont, keineswegs im Samen als die Entelechie des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich enthält, sondern nur in der Weise, wie die aktuell thätige Kunst oder der Künstler in den Instrumenten oder wie das Kunstwerk im Künstler ist [1]). Durch diese Vergleiche, in denen Albert nur einen aristotelischen Gedanken [2]) wiedergiebt, will er veranschaulichen, daß die Seele im Samen nicht ihrem wirklichen Sein, sondern vielmehr nur der bloßen Anlage, dem Plane nach enthalten ist.

Was die Frage anlangt, wann seiner Ansicht nach der Beginn des Aktuellseins der Seele anzusetzen ist, so ergiebt sich bereits auf Grund des Vorangegangenen die Antwort. Die Seele ist dann ihrem wirklichen Sein nach im Körper vorhanden, wenn sie die ihr eigentümlichen Funktionen auszuüben vermag; dies wieder kann aber nur der Fall sein, wenn die Ausbildung des Körpers derart vorgeschritten ist, daß die Bethätigung ihrer sämtlichen Fähigkeiten möglich ist. Denn die Entstehung des Körpers der Pflanze und des Tieres ist nur eine allmähliche, insofern, wie wir gehört, das bewirkende Prinzip zuerst in der Kraft des Feuers, dann des Himmels und zuletzt in der der Seele schafft. In demselben Grade aber, als die Bildung des Körpers vorschreitet, wird auch die Wesensform immer mehr und mehr aus ihrem Potenzzustande befreit; damit aber ist die Möglichkeit für eine sich stets steigernde, reichere Entfaltung und Entwicklung des seelischen Lebens geboten. Wie wir wissen, bildet nach Alberts peripatetischer Anschauung die niedere Lebensstufe stets das Fundament und die notwendige Voraussetzung für das Vorhandensein der nächst höheren, welche die der niederen eigentümlichen Fähigkeiten als Potenzen in sich schließt [3]). Daher werden die Vermögen der Seele den jeweiligen Fortschritten der embryonalen Entwicklung entsprechend in der Weise hervortreten, daß die niedere der nächst höheren zeitlich stets

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 87 a–b. De animal. a. a. O. c. 6. p. 456 a f. c. 7. p. 457 a f. c. 11. p. 462 b.

[2]) De gen. an. II, 1. p. 734 b 13 ff. Vgl. a. a. O. I, 21. p. 730 b 8 ff.

[3]) S. S. 39 f.

vorausgeht. Die höhere Fähigkeit selbst ist in der niederen wie die Aktualität in der Potenz, wie das natürliche Ende und Ziel in dem, was nur ein unvollendetes und unbestimmtes Sein hat, enthalten. Die sensitive Stufe tritt daher nicht zu der bereits vorhandenen vegetativen als eine neue Substanz hinzu, sondern sie wird, wie Albert sich ausdrückt, einfach hinzuaddiert. Addiertes aber ergiebt nicht vielerlei, sondern ein einziges als Produkt. Da das, was zuerst in der Potenz und später in der Aktualität sich befindet, dasselbe bildet, so ist die vegetative Stufe in der sensitiven in der Weise enthalten, wie die Potenz in ihrer Aktualität; ihr Sein ist nicht substantiell von einander verschieden, insofern das sinnliche Leben die Aktualität, Vollendung und Form des vegetativen, das letztere nur eine Potenz des ersteren bildet[1]). Dadurch erklärt es sich auch, daß die vis nutritiva und augmentativa bei der Pflanze anders wirkt als bei dem werdenden Tiere. Denn während sie bei der Pflanze thätig sind, insofern deren natürliche Vollendung die vegetative Seele bildet, veranlassen sie Ernährung und Wachstum beim Tiere nicht gemäß der Form der vegetativen Seele, sondern vielmehr in Hinordnung auf die Form der sinnlichen Seele. Fleisch und Nerven des Tieres sind daher nicht durch die Kräfte der vollendeten vegetativen Seele gebildet, sondern, insofern dieselbe unter der Form der sinnlichen Seele steht und gleichsam deren Werkzeug ist[2]).

Insofern Albert die Entstehung der vegetativen und sensitiven Seele in dieser Weise erklärt, folgt er Aristoteles oder genauer seinen arabischen Vorbildern, die das, was der Meister in *De generatione animalium* gelehrt, weiter ausarbeiteten und fortführten. Von Averroës entlehnt Albert insbesondere die Lehre von der Eduktion der Formen, die er ohne Zweifel für rein aristotelischen Ursprungs hält; dieselbe ist jedoch erst von dem genannten arabischen Philosophen klar ausgesprochen und einheitlich durchgeführt worden. Averroës hatte hier nämlich an Aristoteles da angeknüpft, wo dieser sich gezwungen sah,

[1]) De nat. et orig. an. t. 1. c. 4. p. 191 a—b.
[2]) A. a. O. p. 191 b.

die Vorstellung von der Materie als einem völlig passiven Substrat, das durch gewisse, ihm eigentümliche Beschaffenheiten zu seiner künftigen Gestaltung nicht das Geringste seinerseits beiträgt, sondern alle seine weitern Bestimmungen von außen kommenden Wirkungen verdankt[1]), aufzugeben; er vertrat ganz allgemein die Lehre, daß die Formen zu der Materie nicht erst von außen her treten, sondern der Möglichkeit nach in dieser schon enthalten sind, daß es vielmehr nur der Thätigkeit eines entsprechenden Agens bedarf, um ihr potentielles Sein zum aktuellen zu erheben d. h. sie zu eduzieren[2]).

Es scheint, daß Albert in *De animalibus*, nach dem zu urteilen, was er, wie wir gehört, über die Ansicht des Theophrast, „Theodorus" und Avicenna ausführt[3]), diesen die averroistische Anschauung beilegt, zumal er ihre Auffassung in Gegensatz zu der platonisch-neuplatonischen bringt. In der später geschriebenen *Summa de homine* erscheint unser Scholastiker immerhin als besser orientiert. Hier erklärt er nämlich den Standpunkt des „Theodorus" und Avicenna mit demjenigen, den er bereits in *De animalibus* dem Plato beilegt, für identisch[4]). Alfarabi[5]) folgend hatte Avicenna in der That gelehrt, daß von dem untersten Gliede in der Reihe der Intelligenzen, dem thätigen Verstande, die Formen unmittelbar sowohl in den menschlichen Verstand, wie auch in die Dinge selbst einfließen, und zwar in die letzteren dann, wenn die Materie durch die natürlichen aktiven Prinzipien in entsprechender Weise zu ihrer

[1]) Baeumker, d. Problem der Mat. S. 251 ff. 266 ff.

[2]) Vgl. Metaph. T. C. l. VII. c. 10. n. 31. l. XII. c. 3. n. 18

[3]) S. 64 ff.

[4]) Q. 16. a. 3. n. 6–9. 14. 26. p. 81 a, b und p. 83 a.

[5]) Alfarabi erklärt in den „Hauptfragen" c. 9 (Dieterici, S. 98): „Der letzte dieser Intellekte ist von der einen Seite die Ursache davon, daß die irdischen Seelen vorhanden sind, und von der anderen Ursache davon, daß die vier Elemente durch Vermittlung der Sphären vorhanden sind". A. a. O. c. 21 (S. 106) spricht er von dem thätigen Intellekt als „dem Spender der Formen". In seiner Abhandlung über den Intellekt (S. 76) sagt er: „Der thätige Intellekt verlieh dem Stoff die Abbilder von dem, was in seiner Substanz lag". S. S. 73. Anm. 3.

Aufnahme vorbereitet ist[1]). Was den fraglichen „Theodorus“ anlangt, so sprachen wir bereits die Vermutung aus[2]), daß statt dieses Namens im vorliegenden Text vielleicht Themistius zu setzen ist. Von diesem ist uns durch Averroës[3]) überliefert, daß er den gleichen Standpunkt, wie später Avicenna, vertreten hatte. Unser Philosoph bezeichnet die Lehre vom dator formarum in Berufung auf naturphilosophische und physiologische Sätze des Aristoteles[4]) als falsch[5]); indessen fehlt es nicht an Versuchen, die neuplatonische Auffassung der von ihm so hoch geschätzten Autorität mit der aristotelischen in Einklang zu bringen[6]).

Ausgeschlossen hatten wir von unserer bisherigen Betrachtung die Frage, wie Albert sich die Entstehung der Seele des Menschen denkt. Wir sahen uns hierzu veranlaßt, da er den Ursprung der vernünftigen Form von einem anderen Prinzip herleitet, als dies bei der vegetativen und sinnlichen der Fall

[1]) L. VI. natural. 5, 4. fol 43v a: Cum enim creatur materia corporis, quod fit dignum fieri instrumentum animae et eius regnum, tunc causae separatae, quae solent dare unamquamque animam, creant animam . . . tunc creatur a causis separatis illud, quod est anima; hoc autem non contingit in anima tantum, sed in omnibus formis habentibus initium. Desgl. Metaph. l. IX. c. 5. Landauer, a. a. O. 3. Abschnitt („Die Seelenkräfte entstehen nicht durch Mischung, sondern kommen der Seele von außen zu“). S. 380 ff. Vgl. Schahrastani, übers. von Haarbrücker II, S. 265 u 328. Thomas, Contr. gent. l. II. c. 76. l. III. c. 103. Carra de Vaux, a a O. p. 253.

[2]) S. S. 66.

[3]) Metaph. T. C. l. VII. c. 10. n. 31. Et ideo, quia Avicenna obedit istis propositionibus, credidit, omnes formas esse ab intelligentia agente, quam vocat datorem formarum; et existimatur etiam, quod Themistius dicat hoc. L. XII. n. 18: Una autem istarum opinionum est, quod agens creat formam et ponit eam in materia Et istorum quidam dicunt quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum: et Avicenna est de illis. Quidam dicunt quod illud agens invenitur duobus modis aut abstractum a materia aut non. Illud autem, quod est non abstractum apud eos, est sicut ignis, qui facit ignem, et homo generat hominem. Abstractum verum est illud, quod generat animalia et plantas, quae fiunt non a simili. Et haec est sententia Themistii et forte Alpharabii, secundum quod apparet ex suis verbis in duabus philosophiis, quamvis dubitet in ponendo hoc agens in animalibus generatis a patre et matre.

[4]) S. de hom. q. 16. a. 3. in contrar. 1—15. p. 83 a ff.

[5]) A. a. O. p. 87 a.

[6]) Daselbst u. p. 85 a.

ist. Von allen vorhandenen Formen nämlich ist es allein die vernünftige, welche seiner Meinung nach nicht aus der Materie eduziert wird. Während auch die vegetative und sinnliche Seele potentiell im Samen sind, ist die menschliche Seele weder substantiell mit irgend einem ihrer Vermögen noch auch nur potentiell dem bewirkenden Prinzip nach im Samen enthalten, sondern sie wird in der Totalität ihrer Potenzen von Gott geschaffen und dem Körper eingegossen, und zwar dann, wenn derselbe soweit entwickelt ist, daß er sie aufnehmen kann. Denn die menschliche Seele bildet nur eine und nicht drei Substanzen, bemerkt unser Philosoph, und man kann nicht sagen, daß diese zum Teil hinsichtlich ihrer vernünftigen Vermögen von Gott geschaffen wird, zum Teil aber hinsichtlich ihrer vegetativen und sinnlichen Vermögen aus dem Samen hervorgeht [1]). Beim Menschen kommt diesem nur die Fähigkeit zu, die Organe zu bilden und zu gestalten [2]).

Mit dieser Erklärung, die wir in der *Summa de homine* finden, stimmen diejenigen, welche Albert in *De natura et origine animae* [3]), in *De animalibus* [4]) und *De anima* [5]) giebt, insofern überein, als er auch in diesen Schriften daran festhält, daß die Seele nicht auf Grund eines rein physiologischen Prozesses auf dem Wege der Zeugung entsteht, sondern von einem außerhalb befindlichen Prinzip dem Samen induziert wird. Indessen liegt hinsichtlich der Natur dieses Prinzipes in seinen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 85 a. p. 87 a: Dicimus, quod anima rationalis, hoc est anima hominis, cum omnibus suis vegetabilibus et sensibilibus et rationabilibus non est in semine sicut in effectivo neque per substantiam, sed creatur a Deo et infunditur corpori. Nos enim diximus, quod in homine est una substantia, quae est anima, et non tres substantiae, et ideo non possumus dicere, quod ex hoc substantia in parte creatur a Deo quantum ad rationales potentias et in parte educatur ex substantia seminis quantum ad potentias sensibiles et vegetabiles, sed totam dicimus creari a Deo et infundi corpori.

[2]) A. a. O. p. 85 a: In semine igitur hominis est virtus formativa membrorum corporis humani; quibus formatis per creationem infunditur anima a Deo. Desgl. a a. O. p. 87 b.

[3]) A. a. O. c. 5. p. 192 b ff.

[4]) L. XVI. t. 1. c. 11 u. 12. p. 461 b—463 b.

[5]) L. I. t. 2. c. 13. p. 19.

Ausführungen eine Unklarheit vor. Da unser Scholastiker hier nämlich die vernünftige Seele bald aus dem Licht des ersten in der Natur thätigen Intellektes hervorgehen läßt, oder kürzer bald den ersten Intellekt oder die erste Intelligenz, bald wieder den ersten Beweger als ihre Entstehungsursache bezeichnet, so erhebt sich die Frage, ob er als solche den *νοῦς*, von dem Aristoteles im zwölften Buch seiner Metaphysik handelt, und auf diese Weise das schlechthin erste und höchste Prinzip, nämlich Gott, betrachtet, oder aber, ob er im Sinne des Neuplatonismus als die aus der unbestimmbaren Gottheit, dem *ἄπειρον*, erst hervorgegangene erste Intelligenz oder gar erst das letzte Glied in der Reihe der aus dieser wieder emanierten Intelligenzen, den intellectus agens der Araber, meint.

Da sich nicht nur im vorliegenden Zusammenhang Zweifel über die Ansicht unseres Philosophen erheben, sondern wir der nämlichen Schwierigkeit überall da begegnen, wo Albert von dem ersten oder in der Natur thätigen Intellekte spricht, ist es nötig, daß wir uns mit diesem Punkt etwas eingehender beschäftigen, als der vorliegende Fall selbst es an sich erfordern dürfte. Wenn es auch scheint, daß ihm jene Unterschiede nicht ganz unbekannt sind, so werden doch gleichwohl jene Begriffe in der kritiklosesten und bedenklichsten Weise bunt durcheinander geworfen; man kann daher zu seiner Entschuldigung nur annehmen, daß er sich ihrer Unterschiede nicht immer bewußt gewesen ist. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als auf Grund des betreffenden einzelnen Zusammenhangs in jedem Falle zu unterscheiden, in welchem Sinne der Ausdruck „Intelligenz" gebraucht ist.

So kommt er in *De intellectu et intelligibili* auf das Wesen und Wirken der ersten Intelligenz in eingehendster Weise zu sprechen. Aus seinen Ausführungen, die spezifisch neuplatonisch-arabischen Charakter tragen und noch Gegenstand genauerer Untersuchung sein werden, sei hier nur die Bemerkung hervorgehoben, daß die Intelligenz das Erste sei, was durch das göttliche Licht, das durch keinen Namen näher beschrieben werden könne, verursacht ist[1]). Demnach kann es sich hier in diesem Zusammen-

[1]) L. II. c. 9. p. 260 a.

hange nur um die aus der Gottheit unmittelbar emanierte erste Intelligenz, das Zweite in der Stufenfolge des Seienden, handeln.

Auch in den *theologischen Schriften* und in der *Summe über den Menschen* spricht Albert häufig von der Intelligenz als dem höchsten in der Natur wirkenden Prinzip. Hier finden wir das, was Aristoteles über den ersten Beweger, Plotin über den Nus, Alfarabi und Avicenna über den thätigen Verstand ausführen, gänzlich vermischt vor. In jedem einzelnen Falle läßt sich indessen zeigen, daß der erste Intellekt in aristotelischem Sinne gemeint ist und Gott bedeutet. Hingewiesen sei u. a., daß er in der *Summa theologiae* über die schöpferische Thätigkeit Gottes handelnd Gott als Intelligenz bezeichnet und diese als Dator formarum charakterisiert [1]). Würde Albert sich darüber klar gewesen sein, daß es sich im angeführten Falle um ein Attribut handelt, das seine arabischen Lehrer von spezifisch neuplatonisch-emanatistischem Gedankenkreise aus der untersten Intelligenz beilegten, so würde er als christlicher Theologe diese Bezeichnung sicherlich nicht ohne weiteres auf Gott übertragen haben.

Was nun die Frage anlangt, in welchem Sinne Albert in den uns hier des näheren interessierenden Ausführungen in *De natura et origine*, *De animalibus* und *De anima* die Intelligenz auffaßt, welche er, wie erwähnt, als die Ursache der vernünftigen Seele bestimmt, so dürfte die Sachlage die nämliche wie in den *theologischen Schriften* und in der *Summa de homine* sein. Wenn man die betreffenden Erörterungen liest, so hat man zunächst Grund anzunehmen, Albert spreche entweder von der ersten Intelligenz der Neuplatoniker oder der durch sie verursachten thätigen Intelligenz der Araber; denn die Eigen-

[1]) S. th. II. t. 1. q. 3. m. 3. a. 1. p. 16 b: In aliis autem divitias suas ostendit (sc. Deus) influendo bonitates, intelligentiam et naturam, secundum quod dicit Aristoteles et Peripatetici, quod totum opus naturae est opus intelligentiae, et quod intelligentia dat omnes formas, sicut dicit Avicenna in VI. *De naturalibus*, eo quod prima forma lumen intelligentiae est. Ähnlich S. th. I. t. 7. q. 31. m. 4. p. 184 b: Incorporeus spiritus ab intellectu agente per voluntatem omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiae. Vgl. u. a. t. 3. q. 15. a. 2. sub a. 2. p. 52 a: anima rationalis per aliquid naturae intellectualis participatum stramentum est luminis intelligentiae. Vgl. dagegen S. 73.

schaften, welche er ihr beilegt, die Art und Weise, in der ihr Wirken und Walten geschildert wird, die Terminologie, die dabei in Anwendung kommt, all dies kann zu dieser Auffassung verleiten. Zweifel entstehen andererseits wieder, wenn man erfährt, daß Albert sagt, die vernünftige Seele werde dem Samen aus dem Lichte des Intellektes induziert, und dabei den Zusatz macht, daß letzterer nach Anaxagoras[1]) und Aristoteles das erste Thätige u. s. w. ist[2]). Dadurch wird wieder die Ansicht nahegelegt, daß er die Intelligenz oder den Intellekt, wie diese beiden Philosophen, als das schlechthin erste Seiende, als Gott, auffaßt. Die Verwirrung wird noch größer, wenn wir von ihm dabei in dem nämlichen Zusammenhang auf *De intellectu et intelligibili* verwiesen werden, wo er über die Natur dieses ersten Intellektes eingehend gehandelt habe[3]). Die Lösung des Rätsels ist eben gleichfalls die, daß Albert sich auch bei dieser Ausführung des Unterschiedes zwischen der Intelligenz im aristotelischen und neuplatonischen Sinne nicht klar bewußt gewesen ist. Trotz aller Widersprüche aber dürfte sich indessen zeigen lassen, daß er selbst doch nur die Intelligenz wie Anaxagoras und Aristoteles als Gott auffaßt. Dies geht außer der bereits erwähnten Bemerkung noch aus einer weiteren Erklärung hervor; unmittelbar nach der Entwicklung seiner Ansicht über die Entstehung der menschlichen Seele sagt er hinsichtlich ihres Prinzipes in *De animalibus*[4]): „Und dies ist der Intellekt, dem das Werk der Natur als dem ersten Bewegenden und Verursachenden zufällt, wie Anaxagoras sagt . . . weil der Intellekt auch allein göttlich d. h. ewig und unzerstörbar ist.“ Ebenso sagt er in *De natura et origine* in diesem Zusammenhange von der ersten Intelligenz, daß sie nicht als ein zweiter Beweger eines niederen Kreises, sondern als oberster Beweger und erste Ursache gefaßt werden müsse, insofern es in der Kette der Ur-

[1]) Über die Lehre vom Nus bei Anaxagoras vgl. Zeller, a. a. O. I, 2[5]. S. 920 ff.

[2]) De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b. Vgl. a. a. O. c. 12. p. 463 b. De nat. et orig. t. 1. c. 4. p. 192 b f.

[3]) De animal. an beiden angegeb. Orten. Vgl. S. 75 f.

[4]) A. a. O. c. 12. p. 463 b.

sachen kein Prinzip gebe, das früher als sie selbst verursacht oder bewegt; weiter in Berufung auf Anaxagoras, daß sie das reine, erste und unvermischte Sein bilde [1]). Ebenso deutlich kommt sein Standpunkt zum Ausdruck, insofern er in der nämlichen Schrift erklärt: „Deshalb sagt man, daß Gott die vernünftige Seele nicht aus etwas ihm bereits Vorliegendem schafft; und auf diese Weise tritt der Intellekt von außen in die Materie, nicht jedoch von einem außerhalb Thätigen, weil die Intelligenz die Urheberin der Natur und insofern außerhalb der Natur ist, da man sagt, daß sie von den Dingen getrennt ist, weil sie von ihnen durch ihr Sein geschieden und nicht mit ihnen vermischt ist" [2]). Kurz vorher verweist Albert noch auf die diesbezüglichen Ausführungen in *De animalibus* [3]). Wie könnte er dies, wenn er sich selbst eines Gegensatzes seiner Darlegungen zumal in Bezug auf diesen wichtigen Punkt bewußt wäre!

Da kein Zweifel darüber mehr vorhanden ist, daß mit der Intelligenz von ihm Gott gemeint wird, auch wenn sie die Züge der erst aus der Gottheit emanierten Weltvernunft der Neuplatoniker bezw. des thätigen Verstandes der Araber trägt, so hindert nichts, die betreffenden Darlegungen Alberts in *De natura et origine animae*, in *De animalibus* und *De anima* für unsere Zwecke heranzuziehen. Hierzu veranlaßt uns speziell noch der Umstand, daß unser Philosoph dort, wo er in der *Summa de homine* über die Entstehung der Menschenseele handelt, diesen Punkt nur verhältnismäßig kurz behandelt, dagegen auf seine diesbezüglichen eingehenden Erörterungen in *De animalibus* verweist [4]).

Es hat zunächst den Anschein, als ob Albert in den genannten Schriften unmittelbar dem Aristoteles folgt, der nur

---

[1]) A. a. O. p. 192 b u. 193 a.

[2]) A. a. O. p. 193 b.

[3]) A. a. O. p. 193 a: Ex dictis autem elucescit, quod in XVI. scientiae *De animalibus* libro diximus, quod intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco.

[4]) Q. 16. a. 3. p. 87 b: Cum comparatio ipsius non dependeat a corpore, principium non potest habere a virtutibus corporalibus, sicut expresse probatur in XVI. *De animalibus* et quomodo anima rationalis dicitur anima, quae sola egreditur ab extrinseco, scilicet a Deo creante.

den νοῦς, nicht aber die ganze menschliche Seele von außen her in den Samen eintreten läßt [1]). Denn nur immer wieder wird von ihm betont, daß die mit dem Körper nicht verbundenen Kräfte das Abbild des Lichtes der thätigen Intelligenz bilden, daß der Intellekt als immaterielle, hyperorganische Kraft der Seele aus nichts Stofflichem eduziert werden könne [2]). Daraus ergiebt sich des weiteren für Albert, daß der Intellekt, der in der Natur der Seele sich findet, von außen her in den Samen eintritt, nicht so zwar, daß die erste Intelligenz ihn außerhalb dessen, was die Natur schafft, verursacht, sondern weil sie ihn aus ihrem eigenen Lichte und nicht aus einem stofflichen Prinzip eduziert. Denn, wäre letzteres der Fall, argumentiert unser Scholastiker, so müßte es außer dem weiblichen Zeugungsstoff, der die vegetative Stufe, und dem männlichen, der die sinnliche Stufe potentiell in sich enthält, noch eine dritte Art des Zeugungsstoffes für die vernünftige Stufe geben, was nicht der Fall ist. Der männliche und weibliche Zeugungsstoff aber können zu deren Entstehung nichts beitragen, da jede in diesem thätige Kraft nur in einem Körper wirkt und nur eine solche Form zu eduzieren vermag, die wieder die Aktualität eines Körpers bildet [3]). Weiter bemerkt Albert, daß die Substanz, welche die Seele des Menschen darstellt, zum Teil von innen d. h. aus dem Samen herrührt, teils von außen herstammt [4]).

Wenn auch zugegeben ist, daß Albert sich in den erwähnten Schriften bezüglich der Frage, ob die ganze menschliche Seele oder nur deren vernünftiger Teil von außen her in den Samen eintritt, nicht so klar und deutlich ausdrückt, als es wünschenswert wäre, so ergiebt sich doch bei näherer Be-

[1]) De an. gen. II, 3. p. 27 ff.: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον ὕθραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* Über die Entstehung der menschlichen Seele bei Aristoteles vgl. Fr. Brentano, Die Psychol. des Arist. Mainz, 1867. S. 195 ff. v. Hertling, Materie u. Form u. die Definition der Seele bei Arist. Bonn, 1871. S. 170. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 593 f.

[2]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 a. De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b. c 12. p. 463 b.

[3]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 a.

[4]) A. a. O. p. 193 b.

trachtung, daß er auch hier die menschliche Seele in der Totalität ihrer Fähigkeiten aus der Hand des höchsten wirkenden Prinzips unmittelbar hervorgehen läßt. Dafür spricht, daß er in seinen näheren Ausführungen doch auch von der ganzen vernünftigen Seele sagt, sie stelle diejenige Form dar, welche die Materie und deren Kräfte übersteigend zur Ähnlichkeit mit dem ersten Beweger in der Natur hervorbricht [1]), daß er erklärt, Gott schaffe sie nicht aus etwas bereits Existierendem [2]). Ferner stützt sich unsere Annahme auf den Umstand, daß Albert auch in diesem Zusammenhange mit aller Entschiedenheit lehrt, die menschliche Seele sei mit all ihren vegetativen, sinnlichen und vernünftigen Vermögen eine einzige, unteilbare Substanz. Falsch sei die Ansicht Abubakers, daß der Intellekt nicht zur Natur der Seele gehört, sondern von außen her sich mit dieser verbindet. Da unser Philosoph auf die Widerlegung der arabischen Doktrin des Monopsychismus im Anschluß an seine Erörterungen über das Wesen des Intellektes ausführlich eingeht, so begnügt er sich, an dieser Stelle mit einer kurzen Bemerkung auf das Widersinnige dieser Auffassung hinzuweisen. Wenn es wahr wäre, daß der Intellekt nicht zur Natur der Seele selbst gehört, sondern sich von außen her mit ihr verbindet, so würde der Mensch nur durch die sinnliche Seele sein Sein erhalten. Was nämlich nur von außen zu einem anderen in Beziehung tritt, kann nicht die Vollendung eines solchen bilden, das aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht; ebensowenig kann dadurch etwas gezählt werden. Durch den Verstand und die Vernunft aber wird der Mensch erst Mensch und als solcher gezählt [3]). Die Vernünftigkeit bildet daher sein Sein und bildet mit den vegetativen und sinnlichen Potenzen ein und dieselbe Substanz [4]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) S. S. 78.

[3]) Vgl. S. 34.

[4]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 192 b. Vgl. De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b: Rationale autem sive intellectuale principium vitae in homine, subiecto quidem idem est cum vegetabili et sensitivo, sed per esse alterum est, quia una substantia est anima rationalis, a qua effluunt potentiae vegetativae et sensibiles et intellectuales.

Denselben Standpunkt nimmt Albert auch da ein, wo er über das Verhältnis der drei Seelenstufen zu der Entwicklung des Körpers spricht. Wie bei dem werdenden Tier sich zuerst das vegetative Leben und erst später das sinnliche äußert, so läßt sich ein Gleiches bei der Entstehung des Menschen beobachten. Nur bildet hier nicht, wie dort, das sinnliche Leben selbst die Vollendung, sondern das vernünftige. Wie aber beim Tier die vegetativen Potenzen von Anfang an bereits in Hinordnung auf die aktuell noch nicht vorhandene sinnliche Form wirken, so werden in analoger Weise beim Menschen die Organe von vorn herein schon, wo nur vegetatives Leben vorhanden ist, in Hinordnung auf die vernünftige Seele gebildet. So erhält der Mensch statt der Vorderfüße, wie sie die Tiere besitzen, Hände, welche das spezielle Werkzeug des Verstandes sind [1]; auch die übrigen Glieder sind bei ihm entsprechend anders geformt, so die Zunge, damit sie der Unterredung, also gleichfalls einer Verstandesthätigkeit, dienen kann, desgleichen das Ohr u. s. w. Da bei den Menschen die sensitive Stufe mit der Vernunft verbunden ist, besitzt sie eine viel reichere Kraft als bei den Tieren. Daß Albert die menschliche Seele in *De natura et origine animae* als eine einzige Substanz ansieht, ergiebt sich endlich noch aus der Bemerkung — aus der uns allerdings wieder eine neue, alsbald zu erörternde Schwierigkeit erwächst —, daß wie bei den übrigen Lebewesen, so auch bei den Menschen der Anfang für den vegetativen Teil in der Materie und im ersten Sein der zu belebenden Substanz, der Anfang des sinnlichen Teils im vegetativen, der des vernünftigen im sinnlichen sei, da der Mensch sonst ein Vielfaches, nicht aber ein Einfaches wäre [2].

[1]) Die Ansicht, daß die Hand das spezielle Werkzeug des Intellektes ist, geht auf einen Gedanken des Anaxagoras zurück. Derselbe lehrte, daß der Mensch das klügste Wesen ist, weil er Hände hat. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 488. Von teleologischem Gesichtspunkte aus modifizierte Aristoteles diese Anschauung dahin, daß der Mensch Hände bekam, weil er das klügste Wesen ist (De part. animal. IV, 10. p. 687 a 7–23). Vgl. Zeller, II, 2 [3]. a. a. O. u. S. 565. In der Weise des Aristoteles handelt Albert ausführlich über die Hand als das Werkzeug der Werkzeuge und ihre Beziehung zum Verstande De animal. l. XIV. t. 2. c. 2. p. 406 b f.

[2]) De nat. et orig. an. p. 193 a—b.

Die Beweiskraft der zuletzt erwähnten Stelle dürfte sich noch erhöhen, wenn sich die in ihr enthaltene Schwierigkeit beseitigen läßt. Diese besteht darin, daß Albert sagt, die vegetative Stufe der menschlichen Seele beginne in der Materie. Man könnte infolgedessen der Ansicht sein, er lasse einen Teil, wie Aristoteles, oder sogar die ganze menschliche Seele ebenso wie die Pflanzen- und Tierseele durch Eduktion aus dem Zeugungsstoff entstehen, da ja die höhere Stufe des Seelenlebens die Existenz der niederen stets schon voraussetzt. Dieselbe Unklarheit herrscht in der bereits angeführten, dem gleichen Kapitel der nämlichen Schrift entnommenen Stelle vor, welche besagt, daß die Substanz, welche die Seele des Menschen bildet, zum Teil von innen und daher aus dem Samen, teils von außen herstammt [1]). Hier wird, wie es scheint, hinsichtlich eines Teiles behauptet, daß derselbe aus der Materie stammt. Indem wir die in den beiden angeführten Stellen vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen versuchen, beantworten wir zugleich die wichtige Frage, in welcher Beziehung und in welchem Verhältnis nach Albert die Entwicklung des seelischen Lebens beim Menschen zu der seines Körpers steht. Unser Scholastiker bedient sich in *De natura et origine animae* [2]) und ebenso in *De animalibus* [3]), welche Schriften er ja speziell vom aristotelischen Standpunkte aus geschrieben, mit Vorliebe der Ausdrucksweise seines griechischen Lehrers und behauptet so von der Vernunft, daß sie von außen in den Embryo eintritt; denn die Vernunft kann ja nur mit dem Teile, der von außen kommen soll, gemeint sein. Es liegt daher allerdings nahe anzunehmen, daß seiner Auffassung entsprechend erst dann, wenn der Fötus bereits eine gewisse Höhe des tierischen Lebens erreicht hat, der Intellekt von außen hereintritt. Wohl nimmt Albert hier, wie gesagt, die Terminologie von Aristoteles herüber; er verknüpft

---

[1]) S. S. 79.

[2]) T. 1. c. 5. p. 193 a: intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco.

[3]) L. XVI. t. 1. c. 12. p. 463 b: sequitur necessario, quod ipse (sc. intellectus) solus sit ab extrinseco materiae datus a principio generationis, quod materiae non commiscetur.

jedoch mit jener Bestimmung einen anderen Sinn als dieser. Unter dem Teil, der von außen kommen soll, bezw. dem Intellekt, ist, wie auch in anderen Fällen, die ganze vernünftige Seele gemeint, deren vorzüglichster, weil immaterieller, insofern der Intelligenz ähnlicher und spezifischer Teil eigens genannt wird. Dieses Verfahren Alberts ist, sei zunächst bemerkt, keineswegs so ungewöhnlich und fremdartig, als es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein hat. Es wird in diesen Fällen nur der bekannte scholastische Grundsatz in Anwendung gebracht: Jedwedes Ganze scheint das zu sein, was in ihm das Hauptsächlichere ist. Albert setzt hier, wie dies auch Thomas gelegentlich thut[1]), den Intellekt als Pars pro toto für die gesamte menschliche Seele. Daß dies wirklich der Fall ist und nicht auf willkürlicher Kombination unsererseits beruht, beweist der Umstand, daß unser Philosoph ganz an der nämlichen Stelle in *De natura et origine animae*, wo sich die beiden uns hier interessierenden Stellen finden, sagt, daß Gott die anima rationalis, also nicht nur die ratio oder den intellectus, aus nichts Vorliegendem schafft[2]). Wir sehen hieraus deutlich, daß Albert abwechselnd bald von der ganzen vernünftigen Seele spricht, bald statt ihrer nur den ihr spezifisch eigentümlichen Teil erwähnt.

Wie ist es aber dann möglich, daß unser Scholastiker hinwiederum hinsichtlich eines Teiles der Seele sagen kann, daß derselbe aus der Materie hervorgeht? Aus den näheren Ausführungen in *De natura et origine animae* und in *De animalibus* über diesen Gegenstand geht hervor, daß Albert die menschliche Seele in der Totalität ihrer Vermögen von außen her kommen läßt; auch findet jene Schwierigkeit ihre Lösung. Er denkt sich die ganze menschliche Seele zunächst potentiell im Samen vorhanden. Dieses ihr potentielles Sein aber ist keineswegs dem analog, welches der Seele der Pflanze und des Tieres im Samen zukommt. Denn diese sind mit dem Vorhandensein des Samens ihrer Potenz nach unmittelbar gegeben; das Sein

[1]) Den Satz: Unumquodque totum videtur esse id, quod est principalius in eo ausdrücklich zugrunde legend, schließt Thomas (Quaest. disp. De potentia 3. 9 ad 1): unde totus homo videtur esse anima vel intellectus.

[2]) S. S. 78.

der vernünftigen Seele hingegen wird (wohl im Augenblick der Empfängnis) durch Gott hervorgerufen, und ist ihre vegetative und sinnliche Stufe nur insofern, als der Same die zu ihrer äußeren Bethätigung notwendigen Vorbedingungen noch nicht bietet, der Möglichkeit nach in ihm vorhanden. Denn die vegetativen und sensitiven Potenzen sind beim Menschen ebenso wie beim Tier organischer Natur und das allmähliche Heraustreten derselben aus dem Zustande der Potenz wird nur durch eine immer weiter fortschreitende Entwicklung des Körpers möglich. Der Bethätigung des Intellektes steht hingegen kein Hindernis im Wege, wenn die sinnlichen Fähigkeiten aktuell geworden; es sind keine weiteren Fortschritte von seiten des Organismus erforderlich, die über diejenigen hinausgingen, welche die Entfaltung der sensitiven Kräfte benötigt. Insofern sagt Albert mit gewissem Recht, daß ein Teil der Seele aus dem Samen eduziert wird, der andere, der an sich nicht der Potenz nach in diesem enthalten ist, von außen eintritt. Übrigens bemerkt er auch ausdrücklich, daß die vegetativen und sensitiven Kräfte beim Menschen nicht etwa, wie beim Tiere, durch Vermittlung der im Samen enthaltenen gestaltenden Kraft als solcher eduziert werden, sondern daß sie diese, da sie Potenzen der intellektuellen Substanz bilden, auch nur insofern zu eduzieren vermag, als sie selbst unmittelbar von dem universell thätigen Intellekte informiert und bewegt wird [1]). Somit liegt kein Widerspruch gegenüber der *Summa de homine* vor, wo er kurz bemerkt, daß die vis formativa beim Menschen lediglich die Glieder schafft [2]). Denn er will durch jene Erklärung in *De natura et origine animae* nichts anderes andeuten, als daß das Gestaltungsvermögen bei der Pflanze und beim Tier die vegetativen und sensitiven Fähigkeiten aus eigener Kraft in den Zustand der Wirklichkeit überführt, daß es diese Potenzen bei der Entstehung der menschlichen Seele dagegen nur mittelbar aktualisiert, insofern sie die notwendigen somatischen Vorbedingungen schafft, daß sie hier nur das Werkzeug der Intelligenz bildet, die auf diese Weise sich

---

[1]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 b.

[2]) Q. 16. a. 3. p. 87 b. S. S. 74. Anm. 2.

ihrer bedient, um die Eduktion der vegetativen und sinnlichen Vermögen der Menschenseele zu bewirken. Den schlagenden Beweis für die Richtigkeit der Auffassung, die wir bezüglich jener unklaren, schwer verständlichen Aussprüche Alberts vertreten, liefert indes eine Bemerkung, die wir in *De animalibus* finden. Unser Philosoph erklärt hier, daß die vernünftige Seele, die nicht nur solche Affekte (passiones) und Funktionen besitzt, welche sich auf Immaterielles (d. h. auf die von der Materie losgelösten Formen) beziehen, wie die Sinne und das sinnliche Vorstellungsvermögen, sondern auch solche, welche ohne Organ thätig sind, auf keine Weise aus einem materiellen Prinzip hervorgehen könne, sondern von dem Lichte des getrennten Intellektes eingegossen werde [1]). Zum Schluß sei noch darauf verwiesen, daß unser Philosoph die betreffenden Ausführungen in *De animalibus* mit denen der *Summa de homine* als ihrem Inhalt übereinstimmend ansieht. Schwerlich würde er sonst in letzterer Schrift ausdrücklich erklären, daß er in *De animalibus* auseinandergesetzt habe, in welcher Weise die vernünftige Seele als diejenige Seele zu bezeichnen sei, die allein von außen herstamme [2]).

So ergiebt sich aus unserer gesamten Betrachung das Resultat, daß unser mittelalterlicher Lehrer auch in *De natura et origine animae* und in *De animalibus* die vernünftige Seele unmittelbar ohne irgend ein Medium durch das höchste wirkende Prinzip geschaffen werden läßt, während die vegetative und sinnliche Seele seiner Ansicht nach durch Eduktion aus dem Samen entsteht.

Was seine Erklärung über den Ursprung der vernünftigen Seele anlangt, so hebt er ausdrücklich hervor, daß er mit dieser den Sinn der Worte des Aristoteles, daß der Intellekt von

---

[1]) L. XVI. t. 1. c. 17. p. 470 b: Ex his autem est advertere, quod intellectualis anima, quae non modo habet passiones et operationes in his, quae sunt sine materia, sicut sensus et imaginatio, sed etiam habet eas sine organo corporis, non potest aliquo modo esse ex aliquo materiali principio; sed influitur a lumine intellectus separati, qui est primum principium et potissimus operator totius operis naturae.

[2]) S. S. 78. Anm. 4.

außen komme, wiedergebe [1]). Mögen nun die Unklarheiten, welche der Lehre des griechischen Philosophen in diesem Punkte anhaften, noch so groß sein, jedenfalls aber läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß die Ausführungen Alberts mit dem, was Aristoteles in dieser Hinsicht sagt, nicht übereinstimmen. Denn aus seinen Bemerkungen geht immerhin hervor, daß seiner Ansicht nach nur der Nus als solcher in den Foetus eintritt, nicht aber die ganze vernünftige Seele, wie doch Albert will. Weiter bemerkt unser Scholastiker, daß er sich bei der von ihm vertretenen Auffassung der Worte des Aristoteles mit Avicenna, Averroës, Theophrast und allen erfahreneren Peripatetikern im Einklang befinde [2]). Auch hier wirft er wieder die verschiedenartigsten Standpunkte bunt durcheinander. Was die Ansicht des Theophrast anlangt, so wissen wir einerseits, daß er den Nus, wie sein Lehrer, von außen her in den Samen eintreten läßt [3]) und als zur Substanz der menschlichen Seele gehörig betrachtet, wie Albert auch selbst in seinen Erörterungen über den Intellekt berichtet [4]): andererseits ist nicht bekannt, daß er die vegetative und sinnliche Stufe auf einem anderen Wege als dem Zeugungsprozeß selbst entstehen läßt, welche Anschauung ihm ja auch Albert selbst, wie wir gehört, zuschreibt. In ersterer Hinsicht steht die Auffassung des Theophrast bezüglich der Entstehung der menschlichen Seele in schroffem Widerspruch mit der des Averroës, in zweiter Hinsicht mit der des Avicenna. Denn jener leugnete, daß der Intellekt zum Wesen der menschlichen Seele gehört [5]). Daher konnte er die menschliche Seele in der Totalität der ihre Substanz ausmachenden Potenzen auf dem Wege der Eduktion aus der Materie des Samens hervorgehen lassen. Avicenna hatte, wie Alfarabi, hingegen gelehrt, daß

[1]) De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b: Et iste est intellectus verborum Aristotelis, cum qua expositione concordant Avicenna et Averroës et Theophrastus et omnes peritiores Peripatetici.

[2]) S. Ebendasselbe

[3]) Themist., De an. VI. p. 107, 31 f.

[4]) De an. l. III. t. 2. l. 5. p. 136 a f. Vgl. weiter unten das Kapitel über den Intellekt.

[5]) Vgl. unsere Ausführungen über die Lehre vom Intellekt.

die vernünftige, wie die sinnliche und vegetative Form aus der thätigen Intelligenz unmittelbar in den Körper einfließt und daher in keinem ihrer Teile einer Eduktion aus dem Zeugungsstoff bedarf[1]). Von diesen drei Ansichten kann also wohl schwerlich mit Recht behauptet werden, daß sie untereinander übereinstimmen. Indessen haben wir immerhin zu berücksichtigen, daß Albert dieser irrigen Ansicht in *De animalibus* Ausdruck giebt, wo er noch nicht, wie in der *Summa de homine*, über die wirkliche Ansicht des Avicenna orientiert ist[2]). Weniger zu entschuldigen ist dagegen, daß er behauptet, mit Averroës übereinzustimmen. Was die Frage betrifft, welchem seiner arabischen Lehrer er sich in seiner Entwicklung über die Entstehung der vernünftigen Seele am meisten anschließt, so dürfte dies Alfarabi und Avicenna sein, während er sich, wie bereits bemerkt, hinsichtlich des Ursprungs der vegetativen und sinnlichen Seele an Averroës anlehnt.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß wir an dieser Stelle seine Ausführungen über die Entstehung der vernünftigen Seele noch keineswegs erschöpfend mitgeteilt haben, sondern hier nur vorläufig abbrechen müssen. Unser mittelalterlicher Lehrer handelt über diesen Gegenstand nämlich keineswegs nur als Peripatetiker, sondern entwickelt und verteidigt den hier vertretenen Standpunkt des Creatianismus auch als augustinischer Theologe mit den Waffen der Philosophie. Auf die diesbezüglichen Auseinandersetzungen werden wir im dritten Hauptabschnitt unserer Schrift, welcher die augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts behandelt, einzugehen haben.

Die sinnliche und die vernünftige Seele.

Hinsichtlich der Einteilung der eigentlichen Seelenvermögen, die wir dem Folgenden zu Grunde legen, ist zu bemerken, daß wir nach dem Beispiele Alberts zuerst die wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele und im Anschluß hieran die „Eigentümlichkeiten“ *(proprietates animae sensibilis)* derselben, die Zu-

[1]) Vgl. S. 72 f.
[2]) Vgl. S. 64. 72.

stände des Schlafes und Wachens, sowie des Traumes behandeln, darauf das Erkennen der vernünftigen Seele darstellen und alsdann noch das hinzufügen wollen, was Albert als Aristoteliker bezüglich des Strebevermögens sagt; wir werden daher in diesem Zusammenhange nicht über das liberum arbitrium zu sprechen haben, da dies zu jenen Vermögen gehört, die, wie er selbst erklärt, von den Philosophen nur selten, häufig dagegen von den Theologen erwähnt würden [1]).

Die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung.

Die wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele scheidet Albert nach peripatetischem [2]) Muster in äußere *(vires apprehensivae deforis)* und innere *(vires appr. deintus)*. Zu den äußeren rechnet er in der *Summa de homine* [3]) im Gegensatz zu Aristoteles [4]) nicht nur die Einzelsinne *(sensus proprii)*, sondern auch den Gemeinsinn *(sensus communis)*.

Die äußeren Sinne.
Die äußere Wahrnehmung.

Bevor wir der Lehre Alberts betreffend die Thätigkeit der einzelnen Sinne näher treten, werden wir in Kürze zu entwickeln haben, in welcher Weise er das Problem der sinnlichen Wahrnehmung selbst erklärt.

Albert folgt hier zumeist seinen arabischen Lehrern. Indessen kommt es auch vor, daß er da, wo diese von der ursprünglichen aristotelischen Lehre [5]) abweichen, die letztere ihnen selbst gegenüber auf das nachdrücklichste vertritt.

Wie Aristoteles, so unterscheidet auch Albert scharf zwischen dem Sinn als dem Subjekt und dem ihm eigentümlichen Objekt. Daß letzteres das Subjekt affizieren kann, wird

---

[1]) S. de hom. q. 67. p. 306 a.

[2]) Vgl. David Kaufmann, Die Sinne. Beitr. z. Gesch. der Physiol. und Psychol. im M.-A. S. 45.

[3]) Q. 18. p. 89 b.

[4]) S. den Anfang des Kapitels über den Gemeinsinn.

[5]) Vgl. Clemens Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen. Leipzig, 1877. S. 10 ff. Außerdem vgl. über die aristotelische Lehre vom sinnlichen Wahrnehmen Zeller, a. a. O. II, 2. S. 533; desgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 21 ff.

durch die Annahme eines Mediums ermöglicht, welches den Zusammenhang zwischen beiden herstellt.

Die Empfindung stellt ein Leiden dar, insofern der Sinn die Form des wahrnehmbaren Außendings aufnimmt, jedes Aufnehmen aber ein Leiden ist. Der Sinn ist daher eine durchaus passive Potenz [1]). Durch diese Bestimmung ist ein wichtiger Unterschied zwischen der intellektuellen und der sinnlichen Erkenntnis bedingt. Bei jener giebt der intellectus agens den Anstoß; bei dieser dagegen ist es der betreffende Gegenstand, welcher die Empfindung veranlaßt. Aus sich heraus vermag der Sinn es nicht, seine Funktion auszuüben, weil diese allein nur darin besteht, das Abbild des betreffenden sinnlichen Objektes, insofern dieses gegenwärtig ist, aufzunehmen [2]). Es ist also nicht etwa der betreffende Gegenstand selbst seinem materiellen Sein nach als im Sinnesorgan in irgend welcher Weise vorhanden zu denken, sondern nur sein immaterielles Abbild „der Vorstellungsinhalt“ *(intentio)* [3]).

Was letzteren Terminus anlangt, so will Albert hier zwischen den Begriffen *intentio* und *forma* unterschieden wissen. Die *forma* gilt ihm hier als Teil der aus Form und Materie zusammengesetzten Substanz, als dasjenige, was dieser das Sein verleiht; die *intentio* bedeutet ihm den Vorstellungsinhalt, das Abbild des Ganzen, dasjenige, was uns von dem Gegenstande in Kenntnis setzt [4]). Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist indes zu bemerken, daß Albert nirgends diesen Unterschied selbst beobachtet [5]). Die *forma sensibilis* hat vielmehr in seinen Darstellungen stets die Bedeutung von *intentio*.

Was das unkörperliche Sein des Objekts im Medium und im Organ anlangt, so bezeichnet Albert des genaueren im Anschluß an Averroës [6]) dieses als spirituelles Sein. Obgleich er

---

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 1. p. 70 a. Vgl. Arist. II, 5. p. 416 b 33 ff.

[2]) De an. a. a. O. p. 70 a ff. S. de hom. q. 32. a. 1. p. 161 a f.

[3]) De an. a. a. O. c. 4. p. 74 a f. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 165 b.

[4]) De an. a. a. O. p. 74 b.

[5]) Vgl. De an. a. a. O. z. B. kurz vorher c. 1. p. 70 a: et cum sensus non sentiat nisi recipiens „formam sensibilem“ . . .

[6]) De an. T. C. II, 5. n. 97: et sicut color habet duplex esse, secundum esse in corpore colorato et hoc esse corporale et esse in diaphano et hoc

auch das esse spirituale als esse immateriale auffaßt, so ist jedoch dieser Ausdruck mit Absicht gewählt, da er durch ihn einerseits auf das immaterielle Sein des Objekts hinweisen will und dieses doch andererseits wieder von dem eigentlichen esse immateriale zu unterscheiden und so auf die physikalische Veränderung, welche das seinem spirituellen Sein nach in Objekt und Medium vorhandene Objekt hervorruft, hinzudeuten sucht [1]).

Der Vorstellungsinhalt oder die Form, wie Albert gewöhnlich sagt, ist bei der sinnlichen Wahrnehmung stets individuell, nicht universell, wie bei der intellektuellen Erkenntnis. Diese richtet sich auf das Allgemeine und Abstrakte, jene auf das Einzelne und Konkrete [2]).

Insofern der Sinn die von ihrem materiellen Substrat losgelöste Form aufnimmt, erfolgt eine qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις) desselben [3]). Diese bedeutet für ihn indes nicht ein reales Anderswerden, nicht die Vernichtung eines Zustandes durch einen entgegengesetzten, sondern nur die Erhaltung des potentiell Seienden durch das aktuell Seiende, die Überführung aus der Privation in den Habitus, aus der Potentialität in die Aktualität. Der potentiell Denkende wird ebensowenig ein anderer, wenn er aktuell denkt, wie der Baumeister, wenn er baut [4]). Die Aktualität des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden, des Subjekts und des Objekts ist dieselbe. Die Aktualität des Schallenden (actus sonantis), „die Schallung" (sonatio) z. B. existiert in dem potentiell Schallenden, in gleicher

---

esse spirituale. Vgl. a. a. O. n. 60. 67. 76. Es ist demnach das esse spirituale, das Sein der forma sensibilis in Medium und Organ, gleichbedeutend mit esse formale oder intentionale.

[1]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 115 b.

[2]) De an. a. a. O. c. 3. p. 73 a f. Vgl. Arist. De an. 2, 5. p. 417 b 22 f.

[3]) Albert unterscheidet De an. l. l. t. 2. c. 5. p. 20 a nach Arist. De an. I, 3. p. 406 a 12 (die zahlreichen sonstigen Belege s. bei Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 389. Anm. 2) viererlei Veränderungen: die Ortsveränderung (loci mutatio, φορά), die qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις), die quantitative Veränderung, und zwar Abnahme (diminutio, φθίσις) und Zunahme (augmentum, αὔξησις).

[4]) De an. a. a. O. c. 2. p. 72 b. S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 162 a. Nach Arist. De an. II, 5. p. 417 b 1 ff.

Weise aber auch der Ton potentiell im Gehör. Der aktuelle Schall und das aktuelle Gehör fallen unmittelbar zusammen, ihrem Sein nach aber unterscheiden sie sich, weil sie ihrer Potenz nach in verschiedenen Substraten enthalten sind. Das Gleiche ist bei Subjekt und Objekt der übrigen sinnlichen Wahrnehmungen der Fall [1]).

Was die Objekte der verschiedenen Sinnesthätigkeiten selbst anlangt, so hat man solche zu unterscheiden, welche „an sich" („per se") und solche, welche „accidentell" (per accidens) wahrgenommen werden. „An sich" wird dasjenige erfaßt, was durch die ihm eigentümliche Natur und Wesenheit die Ursache einer Veränderung des Sinnes ist. Dies kann zweierlei sein: einmal das einem jeden Sinn spezifische Objekt (sensatum proprium), insofern die Farbe nur den Gesichtssinn, der Ton den Gehörssinn u. s. w. verändert, dann die sog. gemeinsamen Objekte (sensata communia), Bewegung, Stillstand, Zahl, Figur und Ausdehnung. „Gemeinsam" heißen letztere, weil sie nicht, wie die spezifischen Objekte, einem bestimmten Sinn angehören, sondern weil ein jedes derselben nicht nur von einem einzigen Sinn erfaßt wird, Bewegung, Ruhe und Zahl vielmehr von allen, Ausdehnung und Gestalt durch Tast- und Gesichtssinn. Mit dem eigentümlichen Objekt wird das Gemeinsame gleichfalls per se wahrgenommen, insofern jenes mit diesem unmittelbar verbunden ist und es als seinen Träger hat; denn mit der Farbe des Gegenstandes wird auch zugleich dessen Ausdehnung, Gestalt u. s. w. erfaßt. [2]). Außerdem aber werden von jedem Sinne mit dem spezifischen und gemeinsamen Objekt zugleich auch die sinnlichen Qualitäten, die zur Objektsphäre der übrigen Sinne gehören, aufgenommen, insofern sie mit jenen ein und denselben Gegenstand zum Träger haben. Diese Wahrnehmung ist indessen nur eine accidentelle, da das Vorstellungsbild z. B. des mit dem Weißen verbundenen Süßen

---

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 9. p. 117 b f. Vgl. Arist. a. a. O. III, 1. p. 425 b 26 f.

[2]) Bezüglich der Frage, wieso das sensatum proprium sowohl, wie auch das sensatum commune per se aufgefaßt werden kann, vgl. das Kapitel über den Gemeinsinn.

sich dem Gesichtssinn nicht an sich einprägt, sondern ihm nur durch seine Verbindung mit dem Weißen zukommt [1]).

Was die Medien anlangt, durch welche die Übertragung der Form ohne die Materie möglich ist, so sind diese, wie wir noch bei Untersuchung der einzelnen Sinne näher hören werden, Luft und Wasser für den Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinn, die Zunge und die Haut dagegen für den Geschmacks- und Tastsinn.

Was die prinzipiellen Fragen des Problems der Empfindung anlangt, die in späterer Zeit zu Controversen Anlaß gaben, so verficht Albert auch hier gleichfalls den rein aristotelischen Standpunkt. Die Frage, ob die Abbilder des sinnlich Wahrnehmbaren durch ein und dieselbe Kraft den Sinnen von den äußeren Gegenständen her zugeführt werden, wie etwa das Intelligible durch den intellectus agens zum intellectus possibilis hinbewegt wird, wurde nach Albert von den arabischen Peripatetikern und den Früheren eifrig diskutiert und fand bei ihnen eine von der ursprünglichen aristotelischen Ansicht abweichende Lösung. Albert berichtet, daß Averroës diese Frage wohl berühre, sie aber nicht beantworte [2]). Durch die Annahme, daß alles Wahrnehmbare, insofern es sich in den Sinnen befindet, in der Hinsicht übereinstimme, daß es nicht stofflich, sondern spirituell und intentionell sei, wären andere zu dem Resultat gekommen, daß diese allem Wahrnehmbaren eigentümliche Eigenschaft von einer einzigen Ursache herrühre [3]). Einige unter ihnen (wer diese sind, giebt Albert nicht näher an) hätten diese Kraft dem Licht, wieder andere dagegen, wie Avicenna und Alfarabi, der Seele selbst zugeschrieben, indem sie (im Gegensatz zu Aristoteles) [4]) den Sinn für eine aktive, nicht aber

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 5. p. 75 f; t. 4. c. 6. p. 113 b f. Vgl. Arist. De an. II, 6. p. 418 a 7—25; III, 1. p. 425 a 14 ff.

[2]) Diese Angabe ist nur zum Teil richtig. Averroës postuliert wohl eine von dem Sinnlichen selbst verschiedene bewegende Kraft nach Analogie der intellectuellen Erkenntnis; spricht sich jedoch über das Wesen derselben nicht näher aus. Er sagt nur im Comm. zu De an. l. II. n. 60.: et cum ita sit, necesse est ponere motorem extrinsecum in sensibus alium a sensibilibus, sicut fuit necesse in intellectu.

[3]) S. hierzu und zum Folgenden De an. a. a. O. q. 76 a ff.

[4]) Vgl. Arist. II, 5. p. 416 b 33 ff.

eine passive Potenz hielten [1]). Bei der Kritik [2]) dieser Ansichten geht Albert von dem aristotelischen Standpunkt aus, daß es das Außending ist, welches den Sinn erregt. Er weist sowohl diejenigen Punkte ihrer Lehre, in denen beide Parteien übereinstimmen, wie auch diejenigen, in denen sie sich trennen, zurück. Er hält ihnen entgegen, daß jenes spirituelle Sein der verschiedenen sinnlichen Formen nur in äquivokem Sinne als dasselbe bezeichnet werden könne, da die Affizierung des Mediums und des Organs bei den einzelnen wahrnehmbaren Objekten in ganz verschiedener Weise erfolge. Die Form des Wahrgenommenen erzeuge sich ihrem sinnfälligen Sein nach vielmehr selbst [3]). Die Frage, woher diese Fähigkeit aber herrührt, zu beantworten, bedeutet ihm dasselbe, wie den Nachweis dafür zu erbringen, daß das Licht leuchtet. Er weist ferner jene Ansicht als lächerlich zurück, nach der das Licht die bewegende Kraft sei [4]). Vorsichtig tritt Albert indes der zweiten Erklärung entgegen, welche das Wahrnehmen von der Seele ausgehen läßt und den Sinn als aktive Potenz auffaßt. Er erwähnt hier, daß Plato, Augustin und viele andere große Männer diese Lehre verträten. Bescheiden, aber bestimmt erklärt er ihnen gegenüber: „Ohne Präjudiz erkläre ich gleichwohl, entweder verstehe ich sie nicht, oder sie haben selbst Unrichtiges gesagt“ [5]). Jene sinnliche Kraft der Seele, die heraustritt und den sinnfälligen Objekten sich gleichsam auflagert [6]), wie sie annehmen, könne nicht anders gedacht werden, als die Anziehungskraft des Magneten, die von diesem nach dem Eisen ausgeht. In der That habe denn auch Plato [7]), wie Albert bemerkt, den Augen eine derartig fascinierende Fähigkeit beigelegt [8]).

Es ist noch zu erwähnen, daß Albert im dritten Traktat

---

[1]) A. a. O. p. 76b. 77 a.

[2]) A. a. O. p. 77 a f.

[3]) S. hierzu außer a. a. O. noch S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 161 a f.

[4]) De an. a. a. O. p. 77 b.

[5]) De an. a. a. O. p. 78 a.

[6]) Statt supponere se sensibus ist vermutlich a. a. O. zu setzen: sensibilibus.

[7]) S. Timaeus 45 B—C.

[8]) A. a. O. p. 78 a.

des liber *De sensu et sensato* ganz im Anschluß an die einschlägigen Kapitel der gleichnamigen aristotelischen Schrift die Anschauung zurückweist, welche sich als Konsequenz der Lehre der Atomiker für die Theorie des Erkennens ergiebt [1]), ferner die Fragen behandelt, ob das sinnlich Wahrnehmbare augenblicklich zum Sinn gelangt oder vorher erst in das Medium kommt [2]), und ob und wie es möglich ist, zwei Gegenstände zur gleichen Zeit wahrzunehmen [3]). An die Erörterung des letzten Problems schließt sich eine Kritik der dem Standpunkt des Aristoteles bezw. der seinem eigenen entgegengesetzten Ansicht [4]). Wie Albert sich zu diesen letzten beiden Fragen stellt, werden wir sowohl bei der Theorie des Sehens, wie bei der Lehre vom sensus communis zu entwickeln haben.

Im Anschluß an diese einleitenden Vorbemerkungen möge noch gestattet sein, das nachfolgender Darstellung zu Grunde gelegte Material kurz anzugeben. In Betracht kommen die *Summa de homine, De anima, De sensu et sensibili* und *De apprehensione*. Wir werden in erster Linie indes die *Summa de homine* heranzuziehen haben, da diese den Gegenstand nach allen Richtungen hin, am abgeschlossensten und verhältnismäßig am freiesten behandelt, während in *De anima*, abgesehen von den Digressionen, und in *De sensu et sensibile* zumeist nur die aristotelischen Ansichten kommentiert wiedergegeben werden.

Einteilung der äußeren Sinne.

Die Einteilung der äußeren Sinne kann nach Albert [5]) in doppelter Hinsicht erfolgen, einmal nach dem Grade der Wichtigkeit der einzelnen Vermögen und nach dem ihrer Erkenntnisfähigkeit. Nach dem ersten Einteilungsprinzip [6]) nehmen der Tastsinn und der Geschmack (insofern dieser in gewisser Beziehung ebenfalls Tastsinn ist) die erste Stelle ein; denn des er-

[1]) De sensu t. 3. t. 1. p. 41 f.
[2]) A. a. O. c. 2. p. 43 f.
[3]) A. a. O. c. 3. p. 45 b f; c. 5. p. 49 f; c. 6. p. 50.
[4]) A. a. O. c. 4. p. 48; c. 5. p. 49.
[5]) S zum Folgenden S. de hom. q. 18. a. 2. p. 91 a—b.
[6]) S. außer a. a. O. De sensu t. 1. c. 1. p. 2 a f.

steren bedarf jedes Lebewesen, um zu leben (propter esse), der übrigen nur, um gut zu leben (propter bene esse), fügt Albert in Berufung auf Aristoteles[1]) hinzu. Es folgt alsdann der Geruchssinn, der dem Tier in der Beschaffung der Nahrung behilflich ist, dem Menschen aber auch rein angenehme Empfindungen z. B. die der Blumendüfte bereitet[2]); hierauf der Gehörs- und endlich der Gesichtssinn. Die andere Einteilung gestaltet sich folgendermaßen: der höchste Grad in der Entwicklung der sinnlichen Erkenntnisfähigkeit ist dem Gesichtssinn eigen[3]); es folgt das Gehör, der Geruch, der Geschmack und endlich das Gefühl. Albert erwähnt, daß die erste Einteilung von Avicenna[4]), die zweite von Aristoteles[5]), von Joannes Damascenus[6]) und Nemesius[7]) gebraucht wird. Er selbst legt ebenfalls die letztere seiner Darstellung zu Grunde.

Albert versucht auch den Nachweis zu führen, daß es nicht mehr als fünf Sinne giebt, indem er zuerst den Beweis des Aristoteles[8]) erklärt und dann selbst einen solchen zu geben sucht. Es muß indes hierbei bemerkt werden, daß aus seinem eigenen Beweise, auf den weiter einzugehen keinen Wert hat, auch die Existenz jeder beliebigen Anzahl von Sinnen sich mit demselben Recht, wie die Fünfzahl, ableiten läßt[9]).

---

[1]) De an. II, 3. p. 415 a 3 ff; III, 13. p. 435 b 19. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 339. Anm. 3. Baeumker, a. a. O. S. 3. Anm 2.

[2]) Nach Arist. De sensu, 5. p. 444 a 28 f.

[3]) Nach Arist. Metaph. I, 1. p. 980 b 23.

[4]) A. a. O. II, 3. fol. 11^{v} b ff.

[5]) Vgl. De an. II, 7—11. Dieser Anordnung folgt auch Alfarabi (Dieterici, a. a. O. S. 121). Kaufmann bemerkt (a. a. O. S. 44. Anm. 23), daß die lauteren Brüder die Reihe der Sinne mit dem Gehör zu eröffnen pflegten. Dem gegenüber ist zu betonen, daß wir häufiger noch die aristotelische Anordnung bei ihnen antreffen. Vgl. Dieterici, Microcosmus. S. 94. Anthropologie. S. 25 f.

[6]) De fide orthodoxa l. II. c. 18. Migne P. Gr. tom. 94. col. 933 f.

[7]) Die Voraussetzung, daß, wie sonst, so auch in diesem Punkte Joannes Damascenus mit Nemesius übereinstimmt, veranlaßt Albert wohl zu obiger irrtümlicher Annahme. Nemesius behandelt (a. a. O. c. 7 bis 11. col. 637 ff.) die Sinne in folgender Reihenfolge: Gesicht, Gefühl, Geschmack, Gehör, Geruch.

[8]) De an. III, 1. Vgl. Zeller, II, 2^{3}. S. 537. Anm. 3.

[9]) S. de hom. q. 32. a. 4. p. 166 f.

Der Gesichtssinn.

Albert weist die Annahme der voraristotelischen Philosophen [1]), daß das Auge aus Feuer besteht, zurück [2]), und erklärt im Anschluß an Aristoteles [3]) und die Araber, von

---

[1]) Eine Ausnahme macht Demokrit, der, wie Albert (De sensu t. 1. c. 13. p. 17 f. nach Arist. De sensu 2. p. 438 a 5) erwähnt, die Wassernatur des Auges richtig erkannt hat. S. Theophr. De sensu 50 ff. E. Wilde, Geschichte der Optik. I. Teil. Berlin, 1898. S. 7. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 110. Hinsichtlich seiner Theorie des Sehens wird er dagegen von Albert angegriffen. — Unter den Gegnern, welche das Auge feuriger Natur sein ließen, sind Empedokles und Plato gemeint. Nach Empedokles ist das Auge mit einer Laterne zu vergleichen, in deren Innerstem (gemeint ist wohl die Krystalllinse) er das Feuer vorhanden sein läßt; zwischen diesem und der äußeren Haut des Auges soll sich Wasser befinden. Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 108. — Auch Plato lehrt, daß sich im Auge eine besondere Art des Feuers befindet, das nicht brennt, wohl aber ein mildes, tagähnliches Licht erzeugen kann. S. Timaeus 45 B–C: *τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα ξυνετεκτήναντο ὄμματα, τοιῷδε ἐνδήσαντες αἰτίᾳ. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἱλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον ξυμπιλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν.* Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 212. Wilde, a. a. O. S. 27. Die Ansicht des Empedokles und Plato fand außer in Aristoteles insbesondere in dessen Schüler Alexander von Aphrodisias einen energischen Gegner. Vgl. Joh. Zahlfleisch, Die Polemik Alexanders v. Aphr. geg. die verschied. Theorien des Sehens. Arch. f. Gesch. d. Philos. IX, 157 ff.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 94 b. De sensu t. 1. c. 3. p. 3 f. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 48. Anm. 5. Die Erscheinung, daß das Auge manchmal im Dunklen leuchtet, ist nach Albert kein Beweis für die Ansicht der Gegner, daß aus diesem Umstande auf die Feuernatur des Auges zu schließen sei. Er selbst erklärt sie (De sensu t. 1. c. 4. p. 4. im Anschluß an Arist. De sensu a. a. O.) in folgender Weise: Dem Schwarzen in der Pupille kommt vorzugsweise die Eigenschaft der Glätte zu. Alles Glatte aber besitzt, insofern es vorherrschend durch das Feuchte determiniert ist, eine gewisse Leuchtkraft in sich. Wird das Auge rasch bewegt, d. h. aus einer Lage in die andere gebracht, so wird durch die Schnelligkeit dieser Bewegung jenes Leuchtende in ihm sichtbar.

[3]) De sensu a. a. O. p. 437 a 20 ff. Vgl. Baeumker a. a. O.

denen er hier Alfarabi[1]) und Avicenna[2]) zitiert, das Wasser für das eigentliche sehkräftige Element im Auge[3]). Und zwar herrscht das Wasser, wie er des näheren auseinandersetzt, in demjenigen Teil, in welchem die äußere Einwirkung (impressio) stattfindet, d. h. nach der Außenseite hin vor. Er unterscheidet, wie die Araber[4]) auf die galenischen Ausführungen über den Bau des Auges zurückgehend, eine dreifache Flüssigkeit im Auge, die Krystall-, Glas- und Eiweißfeuchtigkeit[5]). Die erstere findet sich in der Pupille (in acie) und heißt wegen ihrer Klarheit *humor crystallinus (τὸ κρυσταλλοειδὲς ὑγρόν)* oder wegen der Kälte[6]), die in ihrer Komplexion vorherrscht, *humor glacialis* oder *grandinosus*[7]); gedacht ist hier an die Linse. Hinter ihr

[1]) S. de hom. q. 19. p. 93 a: Alpharabius in suo libro *De sensu et sensato* dicit sic: instrumentum virtutis visibilis est oculus et in isto instrumento dominatur aqua, quae est substantia diaphana, ut fiat talis, quod in eo describantur formae sensibilium ut in speculo; et ideo pars glacialis est valde clara et alba.

[2]) A. a. O.: dicit Avicenna in suo libro *De animalibus*: dico, quod visus exigit humiditatem claram, quae respiciat impressiones.

[3]) S. de hom. a. a. O. De apprehens. II. n. 6. p. 6 a f.

[4]) Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 94 ff.

[5]) S. hierzu und zum Folg. De animal. l. I. t. 2. c. 7. p. 30 b f. S. de hom. a. a. O. p. 93 a f; hier spricht Albert allerdings zunächst nur von einem duplex humor im Auge, erwähnt aber gleichwohl auch das albumen. Er geht somit in der Kenntnis der dreifachen Augenflüssigkeit im Anschluß an die arabischen Ärzte über Aristoteles hinaus. Dieser kennt nur die Flüssigkeit der *κόρη*, d. h. des im Innern des Auges gelegenen Lichtbrechapparates, dessen wahre Bedeutung ihm allerdings verborgen war. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 48. 49. Anm. Bezüglich der Anatomie des Auges bei Aristoteles vgl. Philippson, *ὕλη ἀνθρωπίνη*. S. 213 f. Magnus, Gesch. des grauen Stars. Leipz. 1876. S. 18 f. Die Anatomie des Auges bei den Griechen und Römern. Leipz. 1878. S. 16 f.

[6]) S. de hom. q. 19. p. 93 a. Im Anschluß an die Bemerkung des Aristoteles a. a. O. p. 438 a 22: *καὶ διὰ τοῦτο τοῦ σώματος ἀρριγότατον ὁ ὀφθαλμός ἐστιν· οὐδεὶς γάρ πω τὸ ἐντὸς τῶν βλεφάρων ἐρρίγωσεν*, fügt Albert a. a. O. hinzu, daß das Auge, wenn es seine Komplexion beibehalten soll, nicht kälter werden darf. Wird es über Gebühr der Kälte ausgesetzt, z. B. wenn man im Schnee oder auf dem Eise lange geht, so sehe man alles schwarz; es entstehe die „Dunkelheit des Sehens“ (obscuritas visus). De animal. a. a. O. p. 30 b leitet er hingegen von der dieser Flüssigkeit eigenen Klarheit den Terminus humor glacialis ab.

[7]) Von grando, der Hagel, abgeleitet. Auch Abraham ibn Daûd spricht von dem „dem Hagel ähnlichen Glaskörper“ (Emuna rama p. 28.

liegt die zweite Flüssigkeit, der *humor vitreus (τὸ ὑαλοειδὲς ὑγρόν)*; gemeint ist der Krystallkörper. Diese kommt aus den Adern und hat daher eine rötliche Farbe. Sie ernährt die Krystallfeuchtigkeit [1]) und besitzt durch ihre Übereinstimmung mit letzterer die ihr eigene Klarheit. Es geht hieraus hervor, daß Albert mit der zweiten Flüssigkeit thatsächlich den Krystallkörper meint. Aus dem Blut, das bei ihrer Entstehung noch übrig bleibt, bildet sich eine eiweißartige Flüssigkeit, *albumen*, auch *humor albugineus* [2]) genannt, die wie ein Schild vor dem humor crystallinus liegt; hier handelt es sich um unser Kammerwasser.

Die Feuchtigkeiten sind von sieben Häuten (tunicae) oder Netzen (retia) umgeben, von denen ein Teil, nämlich die vor der Krystallfeuchtigkeit befindlichen, durchsichtig sind, so daß Farbe und Licht durch sie hindurch auf die sie aufnehmende Krystallfeuchtigkeit einwirken können [3]). Es sind dies des näheren [4]): Erstens die *retina (ἀμφιβληστροειδής)* [5]), welche im hinteren Teil des Auges liegt und aus dem von Nerven und Arterien gebildeten Sehnerv entspringt. Zweitens diejenige Hülle, welche aus der weichen Hirnhaut, der *pia mater*, hervorgeht

Übersetzung Weils S. 36. Vgl. dagegen Kaufmann, Die Sinne. S. 96. Anm. 24). Alle drei Termini finden wir auch bei Averroës angegeben. Colliget II, 15: Et apparet, quod proprium instrumentum illius sensus sit humiditas rotunda, quae vocatur *crystallina* vel *glacialis* . . . Et cum devexitate modica non est nisi ut recipiat a *grandinosa*.

[1]) Vgl. Averroës, a. a. O.: vitrea humiditas fuit facta ad nutriendum hanc humiditatem per viam rorationis. Et hoc fuit propterea quia natura sanguinis est remota a natura huius humiditatis.

[2]) Bei Alhacen (Opt. I. c. 4. n. 4, ed. Risner, Basileae 1572, p. 4) und Witelo (Perspect. III 4, ed. Risner p. 86; vgl. Beiträge III 2, S. 132) humor albugineus genannt, von Averroës (a. a. O.) humiditas albuginea.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 93 b.

[4]) S. zum Folg. über die sieben Häute des Auges De animal. l. I. t. 2. c. 7. p. 31 b. Vgl. a. a. O. p. 31 a. S. de hom. a. a. O.

[5]) Daß Galen bei seiner Bezeichnung nicht an ein Fischernetz, sondern nur an die „hautartige Umhüllung der Augenfeuchtigkeiten" gedacht habe, sucht Hirsch, Gesch. der Ophthalmologie, S. 269 u. 2 (in Graefe-Saemisch, Handb. der ges. Augenheilkunde, Bd. VII) zu zeigen. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 89. Anm. 17. Albert bemerkt: terminus, ad quem pervenit vitreus humor, est apud telam, quae dicitur aranea sive rete, quae comprehendit sicut rete araneae comprehendet venationem, et ideo vocatur aranea tunica et alio nomine dicitur retina.

und zur Ernährung der ihr auflagernden Hüllen, zunächst der Retina, dient [1]). Albert nennt sie die *secundina (χοριειδής)* [2]); gemeint ist die Chorioidea. Als dritte Hülle wird erwähnt eine solche, welche von hinten die Feuchtigkeiten des Auges umschließt und von der harten Hirnhaut, der dura mater, herkommt; sie heiße *scliros (σκληρός)* [3]), demnach ist unsere Sklerotica gemeint. Vorn im Augapfel liegt von der ersten hinteren Hülle (der Retina) herstammend ein Häutchen, welches speciell [4]) als *aranea* von einigen — nämlich von den Arabern [5]) — genannt werde; gedacht ist an die vordere Linsenkapsel. Es kommt dann fünftens die *uvea (ῥαγοειδής)*, die aus der secundina entspringt, d. h. die Iris. Sie liegt um die Pupille als ein schwarzer oder bläulicher Umkreis und dient als farbiger Schirm, um die Sehkraft zu sammeln [6]). Die sechste Hülle ist die *cornea (κερατοειδής)*, die aus den Resten der hinteren Haut d. h. der Sklerotica hervorgehen soll, und die siebente die *coniunctiva (ἐπιπεφυκός)*,

---

[1]) Vgl. Averr. a. a. O.: Sed tunica, quae dicitur ferina (a. l. secundina) fuit facta ad nutriendum dictam retinam per venas, quae sunt in ea.

[2]) Mit *χόριον* bezeichnete Aristoteles die heutige Hülle, welche die Frucht im Mutterleibe umschließt und ihr bei der Geburt folgt, die Nachgeburt. Da die Chorioidea die Sklerotica umschließt und so im Auge die nämliche Rolle spielt, wie das *χόριον* beim Embryo, erklärt sich der galenische Ausdruck *χοριειδής*. Dem entsprechend bildeten die Lateiner von secundae = Nachgeburt secundina. Wie Kaufmann (a. a. O. S. 88. Anm. 16) angiebt, kannte sie vor Gerhard von Cremona, dem sie Hyrtl zuschreibe, Constantinus Afr.: haec autem tunica vocatur secundina sicut et mater pia, unde processit, est vocata.

[3]) Jammy druckt De animal. a. a. O. p. 31 b fälschlich „seliros". Vgl. Constant. De comm. loc. med. III, 13: grossa fuit necessaria, ut et oculum ligaret, et ab osse eum defenderet. Vocatur autem sclyros.

[4]) Albert gebraucht nämlich auch diesen Terminus statt retina (vgl. S. 98. Anm. 5).

[5]) Bei Galen findet sich ein dem latein. aranea entsprechender griech. Terminus noch nicht. Gleichwohl dürften den Arabern (cf. Averr. a. a. O.) doch zur Prägung des betreffenden arabischen Wortes seine Ausführungen den Anlaß gegeben haben. Er sagt De usu part. l. X. c. 6 (III, 787. ed. Kühn): *ὁ δ'ἴδιος αὐτοῦ χιτὼν . . . καὶ τῶν λεπτῶν ἀραχνίων λεπτοτερός ἐστι καὶ λευκότερος.*

[6]) Die Erscheinung, daß, wer lange in zu große Helligkeit geblickt, hierauf nicht gleich gut sieht, leitet Albert daher ab, daß die Sehkraft sich nicht wieder gesammelt hat.

welche von der unter der Haut gelegenen Schicht (oritur a pelle subcutanea), die im äußeren Teil des Sitzes des Auges sich befindet, liegt [1]). Hiermit ist indessen nicht die die vordere Fläche des Auges und die hintere die Lider überziehende Bindehaut gemeint, welche unsere moderne Anatomie als coniunctiva bezeichnet, sondern es handelt sich vielmehr um unsere tunica vaginalis bulbi oder eine nicht näher festzustellende Verbindung dieser mit unserer conjunctiva; sie setzt die die Orbita auskleidende Beinhaut, die den vorderen Augapfel bis zum Corneo-Skleralrand überzieht, fort und verwächst da, wo das Weiße im Auge aufhört, mit der Sklerotica [2]). Zum Schutze des Auges dienen die Augenlider (palpebrae) und die Augenbrauen (supercilia). Vollendet wird das Sehen durch den spiritus visibilis, der von dem inneren Teil des Gehirns durch die hohlen Sehnerven herabgetragen wird. Da dieser der klarste und feinste unter den spiritus sensibiles ist, so macht sich auch durch ihn jegliche Störung im Gehirn nach außen hin am ehesten geltend [3]).

---

[1]) Albert bemerkt noch De animal. a. a. O. p. 31 b bez. der coniunctiva: Tertia vero est comprehendens lacertum, per quem pupilla movetur; et haec est tota carne alba pingui. ut ex illa liniatur oculus et palpebra et prohibeat, ne exiccentur et haec tota tunica vocatur coniunctiva. Vgl. Constant. a. a. O.: Coniunctiva tunica subtilis est et alba in omnibus oculi lateribus solidata non operiens corneam, sed circumdans. Haec illa est albedo, quae videtur in oculo et exiens a panniculo, qui intercuteanus superpositus est craneo. Averroës a. a. O.: tunica fortis vocata coniunctiva fuit ad custodiendum oculum a duricie nervi et etiam ad ligandum oculum cum osse . . . Secundum invamentum coniunctivae fuit factum ad movendum secum musculum, qui movet oculum. — Während die Annahme, daß sich drei Flüssigkeiten im Auge befinden, unmittelbar auf Galen zurückgeht, sind es erst die Araber gewesen, welche auf die Siebenzahl der Häute hinwiesen; Galen nämlich zählt nur vier derselben auf. Er sagt Defin. med. 41 (XIX, 358): *Ὀφθαλμοί εἰσιν οἱ συνεστῶτες ἐκ τεσσάρων χιτώνων, ἀμφιβληστροειδοῦς, ῥαγοειδοῦς, κερατοειδοῦς καὶ ἐπιπεφυκότος. καὶ ὑγρῶν τριῶν, ὑελοειδοῦς, κρυσταλλοειδοῦς καὶ ὠοειδοῦς.* Indem es der systematisierenden Thätigkeit der Araber nicht entging, daß Galen noch andere Häute als jene vier nennt, und sie diese zusammenstellten, ergab sich ihnen, daß das Auge aus sieben Häuten besteht.

[2]) Kaufmann, a. a. O. S. 94. Vgl. Magnus, Anatomie des Auges. S. 50 f.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 93 b. De animal. a. a. O. c. 18. p. 54 a—b. — Dafür, daß eine Veränderung im Gehirn auf das Sehen einwirkt, zeigt Albert a. a. O. auf den Zornigen und Trunkenen. Bei diesen bringen die

Daß die beiden Sehnerven im Gehirn sich vereinigen, hat, wie Albert wiederum im Anschluß an seine arabischen Vorbilder [1]) ausführt, einen dreifachen Zweck: 1) Der in dem einen Nerven fließende Spiritus vermag nach dem anderen hinzufließen und ihn zu unterstützen. Daher kommt es, daß, wenn wir gelegentlich das eine Auge schließen, das andere noch den sonst zu diesem hingehenden Spiritus erhält, seine Sehkraft sich dann verstärkt und die Pupille (foramen uveae) sich erweitert. Es erklärt sich dadurch 2), daß wir die Gegenstände nur einfach sehen. Würden nicht zwei Nerven die Formen der Gegenstände aufnehmen und nach einem Bestimmungsorte hintragen, sodaß sie hier zusammenfallen, so sähen wir sie doppelt. Durch ihre Vereinigung wird 3) bewirkt, daß jeder Spiritus den anderen kräftigen und verstärken kann [2]).

Als Objekt des Sehens bezeichnet Albert die Farbe; als Medium gelten ihm Luft und Wasser, insofern diese durchsichtig sind. Ihr wirkliches Sein aber erhalten Farbe und Medium erst durch die Aktualität des Lichtes [3]). Es wird daher zunächst zu entwickeln sein, in welcher Weise Albert die Natur des letzteren bestimmt.

Auf das eingehendste beschäftigt er sich mit der Aufzählung und Kritik der verschiedenen Lichttheorien [4]) und verficht ihnen gegenüber seinen eigenen Standpunkt. Er führt vier Grundrichtungen an. Die erste geht nach Albert auf Demokrit zurück; dieser lehrte, daß sowohl die Lichtquelle (lux) ein durchsichtiger Körper ist, wie auch das ausgestrahlte Licht (lumen), welches in der Form unzähliger leuchtender Körper-

---

vom Herzen her aufsteigenden Dämpfe den spiritus aus seiner eigentlichen Bahn. Die Form wird daher doppelt aufgenommen: „et tunc unum apparet duo". Das „Doppeltsehen" behandelt Albert ausführlich De sensu t. 1. c. 11. p. 16.

[1]) S. Kaufmann, a. a. O. S. 101. Anm. 29.

[2]) De animal. a. a. O. p. 54 b.

[3]) Bezüglich der Terminologie ist zu erwähnen, daß Albert (De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 81 a) nach dem Beispiel Avicennas (a. a. O. III, 1. fol. 15v b) mit lux das Licht als Lichtquelle, mit lumen das ausgestrahlte Licht bezeichnet.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 98 a. De an. l. II. t. 3. c. 9. p. 81 ff. Vgl. S. th. II. t. 11. q. 91. m. 1. p. 292 b. Sent. II. d. 3. a. 2. p. 173.

chen aus, jenem beständig hervorfließt. Die Ansicht, daß das Licht körperlicher Natur ist, wurde in der Folgezeit, wie Albert berichtet, in zwiefacher Form vertreten. Die Schule des Demokrit lehrte, daß die kleinen Lichtkörperchen nach den transparenten [1]) Körpern fortwährend hinabfließen, sich überall mit ihren Teilen verbinden, sie erleuchten und, wenn sie auf bestimmte Körper fallen, die verschiedenen Farben derselben hervortreten lassen. Andere hingegen leugneten das reelle Vorhandensein der Farbe an sich und behaupteten, daß lediglich die Lichtatome die Farben erzeugten, insofern sie in verschiedener Lage, Ordnung und Gestalt auf die einzelnen Körper fielen [2]). Albert bemerkt noch, daß auch die Ansicht, daß das Licht körperlicher Natur ist, zu seiner Zeit noch Anhänger hatte. Und zwar glaubte man, daß das ausstrahlende mit dem ausgestrahlten Licht ein einziger Körper ist, weil es sich bald ausbreitet, bald aber wieder in sich zusammenzieht. Eine zweite Haupthypothese stellte das Licht als die substanzielle Form seines Trägers dar: die Vertreter dieser Anschauung lehrten, daß es alles dasjenige substantifiziert, was von dem Entstehenden und Vergänglichen substantiell wird. Einer dritten Ansicht zufolge ist es eine spirituelle Substanz, ein Mittleres zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen. Endlich wurde, wie Albert berichtet, von Avempace und seinen Anhängern angenommen, daß das Licht an sich nichts, sondern nur etwas die Farbe Begleitendes, die manifestatio oder evidentia coloris, ist [3]).

Nach der Meinung unseres Scholastikers werden diese Theorien der wahren Natur des Lichtes nicht gerecht [4]). Sich wörtlich an Aristoteles [5]) anschließend, erklärt er sich selbst

[1]) Unter einem transparenten Körper versteht Albert einen solchen, der das Licht durchläßt, also durchsichtig ist. Vgl. De an. a. a. O. c. 8. p. 80 b: Dicimus ergo, quod id quod est lucidum est aliquid; corpus enim est et corpus transparens sive pervium, quod Graeci diaphanum vocant.

[2]) Alberts Quelle für diese beiden Lichtauffassungen ist Avicenna. Vgl. L. VI. naturalium III, 2. fol. 16v a.

[3]) Vgl. Avicenna, a. a. O. fol. 17r b.

[4]) De an. a. a. O. c. 9. 10. p. 81 b ff.

[5]) De an. II, 7. p. 418 b 13: *τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σωμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ*

dahin, daß das Licht weder Feuer, noch überhaupt ein Körper, oder der Ausfluß eines solchen, sondern, daß es nur die „Gegenwart“ [1]) des Feuers oder eines anderen Körpers im Durchsichtigen ist. Denn, wäre das Licht ein Körper, lehrt Albert im Anschluß an Aristoteles und Avicenna [2]), so müßte es entweder ein durchsichtiger oder ein leuchtender Körper sein [3]). Wäre es ein durchsichtiger Körper, so könnte es die Dinge nicht aktuell sichtbar machen. Als leuchtender Körper aber würde es uns gerade dasjenige, was wir sehen wollen, verdecken [4]). Folglich kann das Licht nur eine spirituelle oder intentionelle Form der leuchtenden Körper sein [5]). Es bildet ein Accidens, insofern es bei einigen Körpern einen Habitus, bei anderen ein Disposition darstellt [6]). Nach Alberts Ansicht stellt somit das Licht nur die dynamische Wirkung des Licht spendenden Körpers dar, ohne deshalb selbst etwas Materielles zu sein. Insofern es in das „durchgängige Durchsichtige“ (diaphanum pervium), in den unbegrenzten Luftraum hin, ausstrahlt, wird es als dessen Aktualität gedacht, desgleichen, wenn es auf ein „bestimmtes Durchsichtiges“ (diaphanum terminatum, als Grenze eines farbigen Körpers gedacht), trifft. Im ersten Fall bildet das Licht die Aktualität des Mediums, im zweiten die der Farben [7]).

Während Albert in der *Summa de homine* [8]) die Farben kurz als Objekte des Gesichtssinns im Licht bezeichnet, finden wir diese Ansicht in *De anima* [9]) von ihm im engen Anschluß

διαφανεῖ. Über die Lichttheorie des Aristoteles vgl. Wilde, a. a. O. S. 6 f. J. Ziaja, Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. Breslau 1896. Zu Aristoteles Lehre vom Lichte. Ebd. 1901.

[1]) „Potentia“, wie es im Jammyschen Text (S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 98 b) heißt, ist dem griechischen *παρουσία* entsprechend in „praesentia“ *(παρουσία)* zu korrigieren. Vgl. S. 102. Anm. 5.

[2]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 418 b 15 f. (s. S. 102. Anm. 5). Avic., a. a. O. fol. 16v a.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 98 b.

[4]) S. th. II. t. 11. q. 51. m. 1. p. 292 b. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters a. a O. S. 323.

[5]) S. th. II. a. a. O. p 293 a. Sent. l. II. d. 13. a. 2. p. 137 a.

[6]) S. de hom. a. a. O. p. 98 a f.

[7]) De an. l. II. t. 3. c. 12. p. 85 a.

[8]) T. 1. q. 20. a. 3. p. 102 a.

[9]) L. II. t. 3. c. 7. p. 78 b f.

an Aristoteles[1]) näher ausgeführt und bestimmt. Als Objekt des Sehens nennt er hier schlechthin das Sichtbare; denn sichtbar ist, wie er ausführt, nicht nur die Farbe, sondern auch dasjenige, was zwar keine bestimmte Färbung trägt, aber doch im Dunklen leuchtet. Dagegen gehört die Farbe zur Zahl derjenigen Objekte, die durch sich sichtbar sind, d. h. die Sichtbarkeit ist zwar nicht in dem Begriff der Farbe selbst schon enthalten, wie es das Prädikat in dem des Subjekts sein kann, sondern nur in der Weise, wie in diesem das Prädikat seine Ursache hat[2]). Damit die Farbe sichtbar wird, ist es notwendig, daß sie durch das Licht ihre Aktualität erhält. Demgemäß wird sie von Albert mit Aristoteles[3]) definiert als „das, was den Gesichtsinn gemäß der Aktualität des Leuchtenden bewegt", wobei er unter letzterem „das Durchsichtige, Transparente in der vollendeten Aktualität des Lichtes" verstanden wissen will[4]).

Der Farbe selbst kommt ein doppeltes Sein zu, nämlich ein materielles (esse materiale), insofern sie die Oberfläche eines festen Körpers bildet und diesen verändert, und ein formelles (esse formale), insofern sie den Sinn bewegt. Während sie ihrem formellen Sein nach den Sinn plötzlich afficiert, verändert sie ihn ihrem materiellen Sein nach nur allmählich. Da sie an sich weder aktive, noch passive Qualität ist, so kann sie auch nicht durch eigene Aktualität, sondern nur mit Hilfe eines anderen agens einwirken. Dieses ist, insofern es sich um die Farbe ihrem materiellen Sein nach handelt, das Warme oder Kalte, das Trockne oder Feuchte, deren aktive oder passive Wirkungsweise eine langsame ist. Indem die Farbe diesem Sein nach an dem Körper haftet, ist sie auch im Dunklen vorhanden, vermag dann aber nicht den Gesichtssinn zu verändern: kommt dagegen ihr formelles Sein in Betracht, so ist sie diesem gemäß

[1]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 21 f.

[2]) De an. a. a. O. p. 79 a. Albert bezieht sich hier auf Arist. De an. II, 7. p. 418 a 30 f. Metaph. V. 18. p. 1022 a 27 f. Das gleiche Unterscheidungsprinzip liegt übrigens in den synthetischen und analytischen Sätzen Kants zu Grunde.

[3]) De an. II, 7. p. 418 a 31.

[4]) De an. a. a. O. p. 79 a: tunc definiatur, quod color est motivum visus secundum actum lucidi, hoc est transparens in actu luminis completo.

stets sichtbar; ihre Aktualität bildet alsdann, wie schon erwähnt, das Licht [1]).

Ausführlich behandelt Albert auch das Problem der Entstehung der Farben. Er führt diese hauptsächlich auf die Mischung (mixtura) des Warmen, Kalten, Feuchten und Trocknen zurück [2]).

Wie Aristoteles [3]), so bezeichnet unser Philosoph als Medien des Gesichtssinns Luft und Wasser. Es können zwar noch andere Stoffe als Medien dienen, führt er in der *Summa de homine* [4]) weiter aus, wie der Äther (die quinta essentia) [5]) und das Feuer. Doch kann man nur von jenen beiden als Medien im eigentlichen Sinne sprechen; allerdings ist dies nicht deshalb der Fall, weil sie Luft [6]) und Wasser sind, sondern weil sie am Feuchten teilhaben, an einer Eigenschaft, die dem Äther fehlt.

Das Feuchte besitzt nämlich die Fähigkeit, gut aufzunehmen und zu anderem hinzufließen, da es in sich selbst schlecht bestimmbar ist. Es nimmt daher das sinnlich Wahrnehmbare vorzüglich auf und überbringt es rasch dem Sinne. Ferner sind Luft und Wasser weder schlechthin leicht, noch schwer, und deshalb setzen sie sich der Bewegung der sinnfälligen Objekte hinsichtlich keiner ihrer Eigentümlichkeiten in irgend einer Weise entgegen; diese Eigenschaft mangelt wiederum dem Feuer. In *De anima* [7]) bezeichnet er kurz die vier genannten Stoffe auf Grund ihrer Durchsichtigkeit hin als Medien. Jene Eigenschaft

---

[1]) S. de hom. q. 20. a. 1. p. 102 a f. De an. a. a. O. p. 79 f. De apprehens. II. n. 1. p. 5 a.

[2]) De sensu t. 2. c. 2—5. p. 23—29. S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 105 ff.

[3]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 39.

[4]) Q. 20. a. 3. part. 3. p. 112 a. Cf. De apprehens. II. n. 5. p. 6 a.

[5]) Als *quinta essentia (πέμπτη οὐσία)* wurde der Äther deshalb bezeichnet, weil er von den mittelalterlichen Philosophen mit Aristoteles als dasjenige Element gedacht wird, aus dem die Himmelskörper bestehen, durch welches die elementaren Bestandteile der irdischen Körper zusammengehalten und geeinigt werden und welches deshalb zu den übrigen Elementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft) als fünftes noch hinzu kam.

[6]) Nach Arist. De sensu 2. p. 438 a 13 f. 5. p. 442 b 29 ff.

[7]) L. II. t. 3. c. 8. p. 80 b.

aber komme ihnen zu, insofern sie an der Natur des Äthers (superius caeleste, perpetuum corpus [1]), teil hätten. Wieso aber die Formen vom Gegenstande nach unserem Auge durch das Medium hindurchgehen können, also das eigentliche Wesen der Durchsichtigkeit, vermag uns Albert nicht anzugeben. Er bedient sich hier eines einfachen Zirkelschlusses und erklärt als die eigentliche Natur des Mediums seine Transparenz. Diese sei die Fähigkeit, die Form überall aufzunehmen, wo immer sich ein farbiger Gegenstand in der Aktualität des Leuchtenden entgegenstelle [2]).

Dem Durchsichtigen kommen also zwei Aufgaben zu. Es ist einmal der Träger des Lichtes und insofern selbst sichtbar, an sich aber unsichtbar, weil es keine Farbe hat. Aus dieser letzteren Eigenschaft ergiebt es sich, daß das Durchsichtige alle Farben aufnehmen und so ihr Medium bilden kann [3]).

Hören wir nunmehr, was Albert über die Theorie des Sehens selbst sagt. Er macht hierbei auf dreierlei aufmerksam:

Da das agens, das Licht, plötzlich, nicht successiv (subito, non in tempore) durch das Medium hindurchgeht, so müssen auch die Farben unter seiner Aktualität in einem einzigen Zeitmoment auf keinen Widerstand stoßend, nach dem Medium und dem Auge dringen.

Der zweite Punkt betrifft die Natur der Farbe im Medium und im Auge. Diese wird nicht mit dem, was ihr Entstehen in ihrem Träger verursacht hat, dem Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen, sondern ohne alles Materielle abstrahiert; sie ist ihrem spirituellen Sein nach [4]) im Auge vorhanden. — Da die Farben aus sich heraus nicht thätig, weder aktive noch passive Qualitäten sind und auch unter der Aktualität des Warmen und Kalten u. s. w. sich nicht gegenseitig affizieren, so geht hervor, daß sie auch im Medium und im Auge sich nicht verändern und wechselseitig hemmen.

Bezüglich der Natur des Mediums ist hier endlich drittens

---

[1]) Vgl. S. 105. Anm. 5.

[2]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 114 b.

[3]) De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 80 b; c. 13. p 86 a f.

[4]) Vgl. S. 89.

noch zu bemerken, daß dieses die species visibiles aufnimmt, nicht um sie zu behalten, sondern um sie sofort weiterzugeben [1]).

Obgleich die Farbe nur durch die Aktualität des Lichtes sichtbar wird, so richtet sich doch unser Sehen nicht auf zwei verschiedene Objekte, auf das Licht und auf die Farbe, sondern immer nur auf ein einziges Sichtbares. Das Licht verhält sich zur Farbe, wie die Materie zur Form. Wie diese beiden zusammen eins bilden, so richtet sich der Akt des Sehens auch nur auf die durch das Licht aktualisierte Farbe als ein einziges sichtbares Objekt [2]). Indem die Farbe nur mit Hilfe des erleuchteten Durchsichtigen verändern kann, so fragt es sich, ob das Licht des Mediums oder der Farbe wegen zum Sehen notwendig ist, d. h. ob die Farbe im Medium nur dann das Bild erzeugen kann, wenn sie selbst erleuchtet ist, oder ob das Medium nur dann die Fähigkeit besitzt, das Bild aufzunehmen, falls es durch das Licht aktualisiert ist. Avicenna und Avempace [3]) scheinen nach Albert der Ansicht zuzuneigen, daß die Farben, ohne beleuchtet zu sein, weder das Medium noch den Gesichtssinn verändern können, während Alexander von Aphrodisias und Averroës in Anlehnung an Aristoteles [4]) die Farbe als durch sich sichtbar (per se visibile) bezeichnen [5]). In der Lösung dieser Frage schlägt Albert, wie gewöhnlich, wo er das Gebiet der Kontroverse betritt, einen Mittelweg ein und giebt beiden Parteien in gewisser Beziehung (secundum aliquam partem) recht. Er bezieht sich hier auf den Unterschied, den er zwischen dem materiellen und formellen Sein der Farbe gemacht hat [6]). Insofern ersteres in Betracht kommt, sind die Farben auch im Dunklen vorhanden und bedürfen nicht der Aktualität des Lichtes. Ihr formelles Sein dagegen besitzen sie

---

[1]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 114 a f.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 3. p. 110 a.

[3]) Albert referiert hier nach Averroës, De an. II, 3. T. C. n. 67.

[4]) De an. II, 7. p. 418 a 25 ff.

[5]) Vgl. Alexander, De an. p. 42, 11 ff. Über den Standpunkt des Aphrodisiers berichtet auch Averroës a. a. O., seinen eigenen entwickelt er desgleichen a. a. O.

[6]) Vgl. S. 104.

nur durch dieses agens: die Farbe ist, soweit sie den Sinn bewegt, nur in der Aktualität des Lichtes vorhanden [1]).

Mit großem Eifer beschäftigt sich Albert mit dem Problem des Sehens, indem er die vorhandenen Theorien bis auf ihre letzten psychologischen Voraussetzungen hin auf das eingehendste studiert und prüft. Er berichtet uns von vier verschiedenen Auffassungen, die über das Wesen der Empfindung im allgemeinen, wie in Hinsicht auf das Sehen im besonderen, vertreten würden. Er giebt uns selbst an, daß seine Quelle hierfür der *Liber de sensu et sensato* des Alfarabi und der *Liber sextus naturalium* des Avicenna [2]) sei. Jene vier verschiedenen Ansichten lauten:

1) Das sinnlich Wahrnehmbare ist seiner Aktualität nach in der Seele vorhanden und wird nicht von außen her erworben; die äußeren Formen veranlassen nur ein „Sichwiedererinnern" im Menschen, insofern dieser sie bereits in seiner Seele besitzt. Albert fügt vorsichtig hinzu: Es wird gesagt, daß dies ganz oder zum Teil die Ansicht Platos ist [3]) (I).

2) Das sinnlich Wahrnehmbare ist nicht seiner Wirklichkeit nach in der Seele selbst schon vorhanden, sondern wird von ihr erst von außen her erworben. Diese Theorie hat zwei verschiedene Richtungen, eine materialistische und eine spiritualistische:

a) die Seele nimmt die Formen ihrem körperlichen Sein nach auf, indem sie dieselbe physische Beschaffenheit besitzt, wie die Dinge außer ihr. Vertreter dieser Ansicht ist Empedokles [4]) (II):

---

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 7. p. 79 a f.

[2]) Obige vier Theorien habe ich indessen bei Avicenna nicht finden können; er erwähnt nur die oben erst im Folgenden aufgezählten speziell optischen Ansichten. L. VI. naturalium III, 5. fol. 20r b ff.

[3]) Plato lehrte die Wiedererinnerung *(ἀνάμνησις)* nur in Bezug auf die höhere seelische Thätigkeit, auf das über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Denken. Er nahm an, um mit Alberts Terminologie den Gegensatz verständlich zu machen, daß wohl die formae intellectuales von vornherein in der Seele sein, nicht aber die formae sensibiles. Vgl. Zeller, a. a. O. II. 1. S. 706 f. Siebeck, a. a. O. I. 1. S. 215 f.

[4]) Vgl. Siebeck. a. a. O. I. 1. S. 125. Zeller, a. a. O. I, 2. S. 913 f. Vgl. unsere Abhandlung S. 13. Anm. 1.

b) die Erwerbung der sinnfälligen Formen erfolgt ihrem spirituellen Sein nach; auch hierbei werden zwei verschiedene Auffassungen vertreten:

α) die Anhänger der einen erklären das Vorhandensein eines Mediums für überflüssig (III);

β) die Vertreter der anderen lehren, daß das sinnlich Wahrnehmbare zuerst nach dem Medium und dann nach dem Sinn gelangt (IV)[1]. Diese letzte Ansicht ist die des Aristoteles und des Alfarabi.

Wie wir bereits gehört haben[2], verwirft Albert, wie Aristoteles, die Annahme körperlicher Ausflüsse zur Erklärung des Sehens und lehnt somit gleichfalls die Newtonsche Emanationstheorie im voraus ab. Wie die meisten Lehrer des Mittelalters — von den wenigen Ausnahmen seien die Platoniker Salomon ibn Gebirol[3] und Abraham ibn Esra[4], Wilhelm von Thierry[5] und Wilhelm von Conches[6] erwähnt — die platonisch-galenische Hypothese über das Zustandekommen des Sehens verwarfen und sich zu Gunsten der aristotelischen aussprachen, so weist auch Albert die Ansicht all' derer zurück, welche das Sehen durch die Aussendung von Strahlen aus dem Auge entstehen ließen. Diese Richtung vertraten nach Albert: Euklid, der die Grundtheorie ohne weitere Modifikationen lehrt[7]; Plato, welcher annimmt, daß mit den

---

[1]) S. de hom. q. 21. p. 115a f. — [2]) S. 102 f.

[3]) J. Sachs, Ha-Techijjah II, 16. Kaufmann, a. a. O. S. 108. Anm. 39. S. 105. Anm. 34.

[4]) A. a. O. S. 108. Anm. 40.

[5]) Patrol. L. tom. 180. col. 706.

[6]) Der Akt des Sehens erfolgt nach Wilhelm von Conches auf folgendem Wege: Im Gehirn befindet sich eine luftartige glänzende Substanz feinster Art. Durch die hohlen Nerven gelangt dieselbe in das Sehorgan selbst. Sie geht durch die Pupille hindurch, verbindet sich mit dem außerhalb des Auges in der Luft befindlichen Lichtglanz, wird durch diesen verlängert und verstärkt und fällt kugelartig auf den betreffenden Gegenstand, nimmt seine Gestalt und Farbe in sich auf, um so sein Bild ins Auge und von da in die erste und zweite Gehirnkammer zu führen und so zur Anschauung zu bringen. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters, a. a. O. S. 389 f.

[7]) Über die Optik des Euclid vgl. die ausführlichen Untersuchungen bei Wilde, a. a. O. S. 10 f. Vgl. ferner Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194.

vom Auge ausgehenden Strahlen noch solche, die von außen herkommen, sich vereinigen[1]); Alkendi, der nicht einzelne Strahlen, sondern ganze Lichtpyramiden vom Auge ausgehen läßt, und außerdem einige „Neuere", nach deren Annahme die Strahlen und das Licht von innen aufgefangen und herausgesandt werden[2]). Die Richtigkeit der aristotelischen Auffassung sucht

[1]) Vgl. Timaeus 45 C—D: *ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότ' ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην, ᾗ δὴ ὁρᾶν φαμέν.* Vgl. Wilde, a. a. O. S. 2. Zeller, a. a. O. II, 1[4]. S. 861, 3. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 212. Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. S. 68 f. Ähnlich Wilhelm von Thierry (a. a. O.): interiori spiritui splendor exterior coniungitur.

[2]) S. de hom. q. 21 appendix p. 117 b ff. In De sensu t. 1. c. 5. p. 5 f. finden wir gleichfalls vier Theorien aufgezählt. Indes ist die ganze Einteilung eine andere. Albert erwähnt hier, daß Averroës, Avicenna (vgl. L. VI. naturalium. III, 5. fol. 20[r] b) und Algazel dieselben anführen, daß ferner Aristoteles die drei ersten berührt, während die vierte seine eigene Ansicht sei. Er unterscheidet hier zwei Hauptansichten, die des Empedokles und des Plato. Ersterer lehrte, daß das Auge so viel Lichtpyramiden ausstrahlt, als sichtbare Gegenstände gesehen würden. Was Aristoteles anlangt, so berichtet dieser De sensu II. p. 438 a 25 allerdings von drei Anschauungen: *ἄλογον δὲ ὅλως τὸ ἐξιόντι τινὶ τὴν ὄψιν ὁρᾶν, καὶ ἀποτείνεσθαι μέχρι τῶν ἄστρων* (1), *ἢ μέχρι τινὸς ἐξιοῦσαν συμφύεσθαι, καθάπερ λέγουσί τινες* (2). *τούτου μὲν γὰρ βέλτιον τὸ ἐν ἀρχῇ συμφύεσθαι τοῦ ὄμματος.* Auf wen die erste Auffassung paßt, ist nicht ganz klar, die zweite ist die des Plato, die dritte die des Empedokles. Albert führt seinerseits a. a. O. aus, daß von den vier Anschauungen zwei das Sehen erklärten, indem sie Strahlen von dem Auge ausgehen ließen. Die erste und zugleich die älteste sei die des Empedokles, welcher lehrte, daß das Auge so viel Lichtpyramiden ausstrahlt, als sichtbare Gegenstände gesehen würden. Albert berücksichtigt hier nicht, daß nach Empedokles das Sehen durch zwei Faktoren zustande kommt, nämlich außer durch das Feuer, das aus dem Auge wie das Licht aus der Laterne tritt, noch durch die Ausflüsse der Dinge, welche an das Auge herantreten, was Albert indes, wie wir wissen, sehr wohl bekannt ist. S. 108 f. II. Der Anschauung des Empedokles stimmte, wie weiter berichtet wird (a. a. O. p. 5 b), Euklid bei und später Jakob Alkendi und einige der modernen abendländischen Philosophen (nonnulli Latinorum modernorum). Er faßt somit I., III. und IV. der oben erwähnten Ansichten zusammen. Als zweite Variation der ersten Haupttheorie führt er die des Plato an, die er in der oben skizzierten Weise auseinandersetzt. Wie Albert noch a. a. O. bemerkt, erwähne Alfarabi, daß „Galixius" und Orpheus (!) insofern den

Albert den Gegnern gegenüber in erster Linie durch die Argu-

Irrtum des Plato und Empedokles teile, als er die Luft empfindend sein lasse. Eine ausführliche kritische Erörterung dessen, was Albert uns hier berichtet, kann in diesem Zusammenhange nicht gegeben werden. Es sei hier nur bemerkt, daß seine Angaben über die Auffassung des Empedokles nach Maßgabe dessen, was wir schon entgegengehalten, nicht widerspruchsfrei sind, daß dagegen die über die Lehre Platos, Euklids und wohl auch über die Alkendis auf Wahrheit beruhen. Euklid lehrte in der That, daß die von den Gesichtsstrahlen eingeschlossene Figur ein Kegel ist, der seinen Scheitel im Auge und seine Grundfläche auf der Grenze der sichtbaren Gegenstände hat S. Wilde, a. a. O. S. 10. Im übrigen berichten uns über ähnliche Erklärungen, nach welchen von den Augen Lichtkegel ausgehen, die Vita Ar. Marc. f. 276 b inf. (Arist. Zoica q. 342, p. 1535 a 2), Plutarch Sympos. I, 8, 2 ad princ. incrud. 6 und Nemesius De nat. hom. c. 7. col. 640 A. S. hierzu Wilde, a. a. O. S. 2. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194 f. Domański, a. a. O. S. 99 f. Bezüglich der Ansicht Platos s. S. 119. Anm. 2. In welchem Verhältnis die Ansicht des Galen (denn dieser kann nur der „Galixius" sein) zu der des Empedokles und der des Plato steht, kann nicht näher untersucht werden. Indessen ist richtig, daß die Auffassung Galens an die beider stark heranrückt. Dieser teilt mit ihnen die Ansicht, daß nur Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werden kann. S. De Hippocr. et Platonis decretis III, 641. Vgl. S. 12 f. 108 f. Auch die Annahme, daß das aus dem Auge hervortretende Licht von einem spiritus lucidus visivus ausgeht, welche Albert De sensu a. a. O. p. 5 b dem Empedokles und Plato zuschreibt, findet er in der That bei Galen wieder. Dieser lehrt in der That, daß die Luft im Auge, also das Sehpneuma, durch die Öffnung der Pupille aus dem Auge tritt, sich continuirlich mit der äußeren Luft verbindet und diese dadurch selbst zu einer Art Sehpneuma umwandelt. Das Auge verlängert sich so in die vor ihm befindliche Luft und berührt vermittelst dieser das gesehene Objekt. So wird die Luft selbst gewissermaßen Sehorgan, „empfindend", wie Albert a. a. O. bemerkt. S. Galen, a. a. O. XVIII b 73. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194. Über die Lehre des Galen berichtet auch Nemesius a. a. O. col. 640 B ff. Vgl. Domański, a. a. O. S. 101 f. — Im Gegensatz zu der ersten Haupttheorie lehrt, wie Albert a. a. O. p. 5 b f. ausführt, eine zweite, daß keine Strahlen von dem Auge nach dem Gegenstande hin ausgehen, sondern daß der Sehprozeß vielmehr beim Objekt seinen Anfang nimmt. Auch hier seien wiederum zwei Auffassungen zu unterscheiden, die des Demokrit und die des Aristoteles. Nach Ansicht des ersteren lösten sich gewisse materielle Teilchen von dem gesehenen Gegenstande los und gelangten ins Auge, die forma visibilis sei ein Hinlaufen (decursus) des sichtbaren Dinges zum Sehorgan. Das Sehen bestehe nach ihm lediglich darin, daß das Bild der Oberfläche (imago superficialis, gemeint sind die *εἴδωλα* oder *δείκελα*) des betreffenden Gegenstandes sich von diesem lostrennt, auf der Hornhaut „gemalt" und wie ein Spiegel poliert wird S. S. 101. Anm. 5. Er entwickelt sodann die Anschauung des Aristoteles. Zum Schluß weist er noch auf die oben als vierte angegebene Ansicht hin,

mente zu erhärten, welche Alfarabi in *De sensu et sensato* angeführt hatte [1]).

Ist man auf Grund der Erklärung, wie sie Aristoteles für das Sehen giebt, zu der Behauptung berechtigt, daß ihm bereits eine dunkle Ahnung der Undulationstheorie vorgeschwebt hat, so kann dies für Albert in noch höherem Maße in Anspruch genommen werden. Beide nehmen, wie unsere Physiker, an, daß das Sichtbarwerden auf einem Vorgang im Medium beruht; in der Art, wie sie diesen erklären, unterscheidet sich die ältere und die neuere Theorie. Unsere heutige Wissenschaft führt ihn auf die Bewegung der durch leuchtende Körper in Schwingung versetzten Ätherteilchen, also auf Ortsbewegung, zurück. Wie Aristoteles, so bezeichnet Albert im allgemeinen jenen Prozeß als eine qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις) des Mediums. Er, der für die Fragen der Natur nicht nur ein großes Interesse, sondern auch ein tiefgehendes Verständnis beweist, kommt zwar nur auf dem Wege rein philosophischer Deduktion, ohne das Hilfsmittel des Experimentes, zu der modernen Erklärung. Man ist auch berechtigt anzunehmen, daß er über Aristoteles hinausgegangen ist, denn,

daß wir das Licht innen aufsaugen und hinaussenden. Von ihr sagt er, sie sei nicht als „opinio", sondern als „insania" zu bezeichnen. — Mit größter Ausführlichkeit erfolgt die Kritik und Zurückweisung der hier bezw. oben erwähnten Theorien mit Ausnahme der aristotelischen in der S. de hom. q. 21. und appendix p. 115 b—125 a, in De sensu t. 1. c. 6—14. p. 6 a–20 a.

[1]) S. de hom. q. 21. p. 115 b f. Die betreffenden Gründe werden von Werner a. a. O. S. 391 ff. wiedergegeben, so daß deren Darstellung sich für uns erübrigt. Vgl. über die Verteidigung der aristotelischen Erklärung der Sehempfindung gegenüber der platonischen durch Alexander von Aphrodisias Zahlfleisch, a. a. O. S. 155 ff., durch Avicenna Landauer, Die Psychol. des Ibn Sina a. a. O. S. 392 f. Geradezu verächtlich sprechen selbst die platonisierenden lauteren Brüder von der platonisch-galenischen Ansicht: „Manche Gelehrte meinen, der Blick erfasse das Erblickte dadurch, daß zwei Strahlen von den beiden Augen ausgingen, die Luft durchbohrten, in die durchsichtigen Körper drängen und so das Erblickte erfaßten. Das ist aber nur eine Meinung von solchen, die sowohl in den übersinnlichen als sinnlichen Dingen aller Übung entbehren; hätten sie darin Übung, würde ihnen die Wahrheit unserer Aussprüche klar sein" (Dieterici, Anthropologie S. 34). Ähnlich Averroës: Sed causae, quas dant Medici in istis accidentibus, sunt fundatae supra fundamenta corrupta (Colliget III, 38). Über Algazels Urteil vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 196. Anm. 42.

wie eine Stelle in der *Summa de homine*[1]) zeigt, vertritt er, wenngleich er auch ebendort die Fortpflanzung des Lichtes wie Aristoteles als augenblicklich erfolgend hinstellt, in der weiteren Erklärung, die er hierfür giebt, vielmehr den entgegengesetzten Standpunkt. Er sagt, daß die Veränderung im eigentlichen Sinne weder als Bewegung (motus), noch als Veränderung (alteratio), noch als Ortsveränderung (loci mutatio), sondern vielmehr als ein Werden, ein Entstehen (generatio) bezeichnet werden müsse. Wir sehen somit, daß Albert für den Vorgang im Medium zwar prinzipiell die aristotelische Erklärung giebt, dort aber, wo er ihn freier analysiert, eine gewisse Mittelstellung einzunehmen sucht, indem er ihn weder als alteratio noch als motus, sondern ihn als generatio bezeichnet und somit unserer modernen Erklärung um ein Bedeutendes näher kommt.

Der Gehörsinn.

Die Ausführungen Alberts über die Anatomie des Ohres sind äußerst mangelhaft. Außerdem aber herrscht eine derartige Unklarheit in seiner Darstellung, was diesen Punkt anbelangt, daß hier überhaupt kaum etwas Bestimmtes mit Sicherheit zu sagen ist. Der Grund hierfür dürfte in erster Linie allerdings in Alberts eigener Sachunkenntnis, in zweiter in der Verderbnis des Textes, speziell was die *Summa de homine* anlangt, zu suchen sein[2]).

Als Hörnerv soll nach dieser Schrift[3]) der *„nervus opticus*

[1]) S. de hom. q. 20. a. 4. p. 112 b: Et propter hoc non est (motus lucis) ibi proprie motus nec loci mutatio, sed generatio potius in omnibus partibus medii directe oppositis distantibus secundum modum proportionem secundum quam potest immutabile visibile. Ähnlich heißt es De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 82 a: . . . et ideo statim ordo praesentiatur luminari, generatur lumen in omni distantia aequaliter longe et prope, ad quam diametri luminosi corporis possunt educi; et cum videtur moveri de loco ad locum, hoc non est nisi renovatio subita huius modi generationis eius.

[2]) Über die Anatomie des Gehörorgans handelt Albert S. de hom. q. 22. a. unic. p. 126 a f. De animal. l. I. t. 2. c. 4. p. 26 a ff. De apprehens. II. n. 11. p. 9 a.

[3]) Albert beruft sich S. de hom. a. a. O. p. 126 für obige sonderbare Erklärung des Hörnerven auf Avicennas Definition des Gehörsinns (l. VI naturalium I, 4. fol. 7 r b f.): ex illis etiam auditus, qui est vis ordinata in nervo expanso in superficie nervi optici ad apprehendum formam eius, quod sibi

sive posticus, qui est nervus audibilis" dienen, der vom Vorderhirn und zwar vom fünften Nervenpaare herstammt und nach der Ohrzelle, der Pauke *(tympanum)*, geht. Hier teilt er sich auf. Dann spricht Albert von einer Spaltung und weiteren Verästelung; was er indessen meint, ist nicht zu ersehen[1]). In *De animalibus*[2]) sagt er, daß die innere Oberfläche des Ohres völlig mit Zotteln *(villi)* des Gehörnerven bedeckt sei. Bekannt ist ihm das Felsenbein *(os petrosum, quod dicitur foramen caecum)*, durch welches der kleinere Teil des Nervenastes hindurchgehen soll[3]). Vielleicht ist mit den beiden Ästen, von denen Albert spricht, der nervus cochlearus und vestibularis gemeint; indessen wird dies wieder durch die Bemerkung unverständlich, daß der kleinere Ast dem nervus opticus aufliegen soll. Dies will er dann wieder nur dahin verstanden wissen, daß sie sich beide bloß in dem gemeinsamen Ausgangsort aller Sinnesnerven treffen und dort berühren. Doch schreibt er den Hör- und Sehnerven eine innigere Verbindung zu, als den übrigen Nervenpaaren untereinander, insofern jene zwei der Erkenntnis (disciplina)[4]), die anderen drei der Ernährung dienen; eine physiologische Erklärung

---

advenit et (lies „ex") commotione auris, qui constringitur inter percutiens et percussam resistens constrictione exacta, ex qua provenit sonus et provenit ejus commotio ad aurem collectum quietum, qui est in concavitate nervi optici, movens illud ad instar sui motus et commotiones illius motus tangunt nervum. Albert citiert diese Definition a. a. O. p. 125b mit der Abweichung, daß es bei ihm heißt: . . . qui est in concavitate nervi „postici" und nicht wie im Avicenna-Text „optici". Jedenfalls stand „postici" irrtümlicherweise in dem ihm vorliegenden Texte, außerdem dürfte auch das zweimal gesetzte „optici" in dem uns vorliegenden Avicenna-Texte verderbt sein und hier „audibilis" zu setzen sein. Die Worte „nervus opticus sive posticus nervus, qui est nervus audibilis" werden somit auf einen doppelten Fehler des Avicenna-Textes zurückzuführen sein.

[1]) Wahrscheinlich ist das Trommelfell gemeint, das man im Mittelalter ziemlich allgemein als Ausbreitung des Gehörnerven ansah. S. Kaufmann, a. a. O. S. 122 f.

[2]) A. a. O. p. 26b.

[3]) S. de hom. a. a. O. 126a.

[4]) Gesicht und Gehör nehmen nach Ansicht der mittelalterlichen Lehrer unter den Sinnen eine bevorzugte Stellung ein; da sie vorzugsweise der Intellectualität dienen, so hat auch die Natur sie schon in anatomischer Hinsicht vor den übrigen Sinnen ausgestattet. Näheres s. bei Kaufmann, a. a. O. S. 139 ff.

für dieses Postulat finden wir nicht. Er sagt dann ferner, daß es im Ohr viele Teilchen gäbe, welche bewirkten, daß die Lebewesen gut hörten; gemeint sind jedenfalls Hammer, Ambos und Steigbügel. Albert weist hier besonders auf einen Knorpel *(cartilago)* hin, der die Bewegung der Luft auffange. Letzterer soll ein Mittelding zwischen Fleisch und Knochen sein; denn, argumentiert unser Philosoph, bestünde er aus Fleisch, dann wäre er zu leicht und würde der Bewegung nachgeben, sodaß viele Töne bei der Öffnung *(foramen)* vorübergingen, ohne reflektiert zu werden, wenn aber aus Bein, dann würde er wieder die Bewegung und die Töne zu sehr brechen. Erwähnt wird eine *concavitas auris,* unter der man wohl den inneren Teil der Ohrmuschel *(concha auris)* zu verstehen hat [1]).

Das Objekt des Hörens bildet der Ton *(sonus).* Diesen definiert er als „eine sinnlich wahrnehmbare Qualität, die durch eine Brechung der Luftbewegung entsteht und mit ihr zugleich existiert" [2]). Nicht jede Bewegung der Luft nämlich, führt er weiter aus, erzeugt einen Ton, sondern nur die, welche die Luft schneller bricht, als sie von Natur aus teilbar ist. Der Ton selbst existiert nur, solange die Bewegung andauert [3]). — Wie hinsichtlich der Farbe, so unterscheidet Albert auch bezüglich des Tones ein doppeltes Sein, ein materielles, das er in seinem Medium, der Luft, hat, und ein immaterielles, demgemäß er im Sinn als species sensibilis existiert [4]).

Die Frage, ob es zur Affizierung des Hörnerven schon genügt, daß dieser durch die bloß erschütterte Luft verändert wird, oder ob es notwendig ist, daß diese schon tönt, löst er

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 126b. De animal. a. a. O. p. 26b f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 125. Mit großem Eifer setzt Albert in der S. d. hom. a. a. O. auseinander, daß die Fische keine Gehörwege am Kopfe hätten, weil ihnen sonst das Wasser ins Gehirn dringen würde, daß die Tiere wegen der Lage des Gehörsnerven das Ohr nach vorn richteten, daß die Vögel deshalb keine vorstehenden Ohren besäßen, weil sie diese im Fluge hinderten und sie dabei ein beständiges Sausen im Ohr hätten, was für sie schädlich wäre, und ähnliches mehr.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 128a: dicimus ergo, quod sonus est qualitas sensibilis proveniens ex fractione motus aeris et ens cum illo.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) A. a. O. a. 2. p. 129a. Vgl. S. 104.

in Anlehnung an die Naturphilosophen, wie er sagt. Er erklärt sich dahin, daß eine Veränderung des Nerven im zweiten Fall eintreten müsse, da die äußere tönende Luft die im Ohr befindliche Luftsäule erschütterte [1]). Im zweiten Fall werde der in der Paukenhöhle ausgebreitete Hörnerv allerdings von der Luft berührt, indes nicht mit Notwendigkeit verändert, weil der Sinn die sinnfälligen Formen nur immateriell aufnehme [2]). Wir sehen, wie hier die physiologische Erklärung mit der Annahme, daß nur die unkörperliche Species perzipiert wird, in Konflikt gerät.

Der Ton kann auf vielerlei Weise verursacht werden: durch Zusammenschlagen fester und harter Körper, insofern hier die Luft von den Oberflächen beider gleichmäßig verdrängt wird [3]), was dagegen bei spitzen und weichen Gegenständen unmöglich ist, ferner durch Zerreißen oder indem die Luft ausgestoßen wird, wie durch die Lunge, oder zusammengepreßt, wie in der Flöte, oder indem die Luftteile sich überstürzen, wie es beim Sausen der Winde der Fall ist [4]).

Er entsteht, wie wir erwähnt haben, in der Luft, aber nicht nur in einem Teil derselben, sondern in der ganzen Luftschicht bis zum Gehör hin. Denn dasselbe Quantum Luft, lehrt Albert, welches von dem Erschütternden in Bewegung gesetzt worden ist, erschüttert ein nämliches, dieses wieder ein solches und so fort. Die Fortpflanzung des Tones hält so lange an, als die Heftigkeit des Erschütternden (violentia percutentis) andauert, während mit deren Schwächung auch der Ton nachläßt [5]). Da Albert, wie wir soeben gehört haben, in der *Summa*

---

[1]) Für das Hören ist die im äußeren Gehörgang befindliche Luft nach der mittelalterlichen Physiologie von höchster Bedeutung. Man dachte sich, daß sie besonders befähigt ist, die Schallbewegungen aufzunehmen und dementsprechend den Hörnerven zu afficieren. Vgl. die Ausführungen der lauteren Brüder in der Anthropologie (Dieterici, S. 32 und 171), Avicennas in der Psychologie (Landauer, a. a. O. S. 855). Ferner Kaufmann, a. a. O. S. 126 f.

[2]) S. de hom. a. a. O.

[3]) Nach Arist. De an. II, 8. p. 419b ff.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 130b. De an. l. II. p. 3. c. 17. p. 90b f. De apprehens. II. n. 7. p. 6b f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. p. 129 f.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 5. part. I. p. 131b.

de homine[1]) annimmt, daß ein Quantum bewegter Luft ein anderes gleichgroßes in Bewegung setzt, so ist es nicht recht verständlich, wenn er in *De anima*[2]) sagt, daß der Ton sich in der Luft kreisförmig fortpflanzt. Er vergleicht hier diesen Vorgang mit den Wellenbewegungen, die ein ins Wasser geworfener Stein verursacht. Wie dieser im Zentrum bleibt, und von ihm aus das Wasser ringförmig nach allen Seiten auseinanderfließt, so bildet auch der tönende Gegenstand den Mittelpunkt von Luftkreisen, die von ihm aus sich fortpflanzen.

Wie uns bereits bekannt, ist die Luft das Medium des Gehörssinns und der Träger des Tones. Außer der Luft kommt aber noch, wie Albert im Anschluß an Aristoteles[3]) lehrt, das Wasser in Betracht. Während indes die Luft auch zugleich die Materie des Tones bildet, in welcher er entsteht und ohne welche er nicht existieren kann, ist das Wasser nur Medium, durch welches der Ton seinem materiellen Sein nach, d. h. die erschütterte Luft hindurchgeht. Da jedoch ein Körper durch einen anderen nur hindurchgehen kann, insofern er ihn zerteilt, so gelangt der Ton durch das Wasser auch nur dadurch an unser Ohr, daß er dieses teilt. Daher kommt es, daß das Wasser ein schlechter Leiter ist, indem es die Töne vermischt und aufhält, während die Luft sie aufbewahrt, da sie zugleich deren Materie darstellt[4]).

Begegnen sich zwei Töne in der Luft, so entsteht ein Gemisch, wenn sie beide vernehmlich stark genug (excellentes) sind; ist dagegen der eine kräftig, der andere schwach, so wird der letztere vernichtet[5]). — Die Töne gelangen nicht plötzlich, sondern successiv an unser Ohr. Ist der tönende Gegenstand in der Nähe, so kommen sie rasch, d. h. man kann einen zeitlichen Zwischenraum nicht wahrnehmen; wohl aber ist dies bei größerer Entfernung möglich[6]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) L. II. t. 3. c. 19. p. 93b.

[3]) De an. l. II. c. 8. p. 419b 18.

[4]) S. de hom. q. 25. p. 138 a—b. De an. l. II. t. 3. c. 18. p. 91b f. cf. De apprehens. II. n. 7. p. 7a f.

[5]) S. de hom. q. 23 a. 6. p. 133a.

[6]) S. de hom. q. 26. p. 139a. S. Arist. De sensu 6. p. 446 a 22 ff.

Die Verschiedenheit der Tonlage in der Sprache erklärt Albert wie Aristoteles[1]) dahin, daß die tiefe Stimme (grossa vox) durch eine langsame, die hohe Stimme (acuta vox) dagegen durch eine rasche Bewegung der Luft verursacht wird. Denn die bewegte Luft leistet der bewegenden Kraft Widerstand; siegt die letztere, so erfolgt die Bewegung rasch, im umgekehrten Falle dagegen langsam. Dasjenige Lebewesen, welches daher mehr Luft einatmet, als durch die Lunge, in der die bewegende Kraft ihren Sitz hat, bewegt werden kann, hat eine tiefe Stimme; dasjenige, welches dagegen wenig Luft einatmet, eine hohe[2]).

Der Geruchssinn.

In Berufung auf Aristoteles[3]), Nemesius[4]), Constantinus Africanus und Avicenna[5]) verlegt Albert das Organ des Geruchssinns unmittelbar ins Gehirn[6]). Zu dieser Annahme kommt er durch die Erklärung, die er über die Beschaffenheit des Geruches[7]) *(odor)* giebt. Da derselbe nämlich sein natür-

[1]) De an. gen. l. 5. c. 7. p. 786 b 35 ff.

[2]) S. de hom. q. 25. a. 4. p. 137 a. De apprehens. li. n. 10. Der letztere der beiden oben erwähnten Fälle tritt nach Albert S. de hom. a. a. O. bei Kindern und Frauen ein, bei denen die Atmungsorgane klein sind, sowie bei Kranken und Greisen, denen es schwer fällt, die eingeatmete Luft zu behalten. Tiefe Stimmen besitzen dagegen die Jünglinge, weil diese breite Stimmorgane, dagegen nur schwache Bewegungskraft in der Lunge haben.

[3]) Als eigentliches Geruchsorgan sieht Aristoteles wohl kaum das Gehirn, sondern die Nase an. Jedoch bemerkt er, daß der Geruch mit dem Gehirn in Verbindung steht. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 537. Anm. 3.

[4]) A. a. O. c. II. col. 657 B: *Ἡ δὲ ὄσφρησις γίνεται μὲν διὰ τῶν ῥινῶν, περαίνεται δὲ εἰς τὰ πέρατα τῶν προσθίων, τοῦ ἐγκεφάλου κοιλιῶν.* Albert kann sich somit eigentlich nur z. T. auf Nemesius berufen, indem dieser im Gegensatz zu ihm auch die Nase als Organ des Geruchs ansieht.

[5]) A. a. O. I, 4. fol. 7v a: olfactus est vis ordinata in duabus caruncullis anterioris partis cerebri similibus mamillarum capitibus ad apprehendendum id, quod offert ei aera tractus de odore, qui est in vapore permixto cum aere aut de odore impresso in illo ex permutatione, quae fuit ex corpore odorifero.

[6]) Über das Organ des Geruchssinns handelt Albert S. de hom. q. 27. p. 140 a—b. De animal. l. I. t. 2. c. 8. p. 33 f. De apprehens. li. n. 14. p. 9 b f.

[7]) Im Deutschen bezeichnen wir mit „Geruch" sowohl den Sinn, wie dessen Object. Albert hat zwei verschiedene Bezeichnungen; er unterscheidet zwischen *olfactus* oder *odoratus* = Geruchssinn und *odor* = Geruch als Object.

liches und materielles Sein in dampfendem Trocknen (in vaporativo sicco) hat, wird er im Gehirn vorzüglich aufbewahrt. Es erscheint daher als notwendig, daß der Geruch nicht, wie es bei dem übrigen sinnlich Wahrnehmbaren der Fall ist, nur als körperlose Form, sondern seinem materiellen Sein nach in sein Organ dringt [1]). Wie die mittelalterlichen Physiologen [2]), so leugnet auch Albert das Vorhandensein eines besonderen Geruchsnerven. Denn gäbe es einen, setzt er auseinander, so würde der Prozeß des Riechens in der Weise vor sich gehen, daß der in dem Nerv befindliche spiritus die Form aufnähme und zum Gehirn brächte. Da diese nur immateriell, folglich weder warm noch kalt ist, so würde sie das Gehirn gar nicht verändern können. Andererseits sei hingegen zuzugeben, daß ein Nervenast, wie Avicenna [3]) sagt, nach der Nase geht und sie in ihren Schleimhäuten (pamiculi) durchdringt; doch diene dieser dort nicht dem Geruchssinn, sondern bilde an dieser Stelle vielmehr das Organ des Tastsinns. Die Nase besteht nach Albert überhaupt in keiner direkten Beziehung zum Geruchssinn [4]); sein Organ sind ihm vielmehr die beiden Riechkolben des Vorderhirns, welche, wie er bemerkt, die Gestalt von Brüsten haben [5]).

Der Geruch des Menschen steht dem der Tiere bei weitem an Feinheit nach [6]); denn mag dieser auch nach Avi-

---

[1]) Albert setzt sich mit obiger Erklärung in Widerspruch mit dem, was er über das Sein der Form im Organ in der Theorie des Wahrnehmens auseinandersetzt. Vgl. S. 89.

[2]) Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 143.

[3]) Wo Avicenna diese Ansicht äußert, ist nicht zu ermitteln. Während er bei den übrigen vier Sinnen die betreffenden Nerven angiebt, verlegt er den Geruchssinn ausschließlich ins Gehirn; vgl. S. 118. Anm. 7.

[4]) Nach Albert S. de hom. a. a. O. p. 140 b haben die beiden Nasenflügel folgende Aufgabe: Der eine empfängt die vom Kopfe herabsteigende überflüssige Wärme (super fluitatem descendentem a capite, wobei caloris zu ergänzen, durch den andern wird die Luft eingeatmet, von der ein Teil nach dem Gehirn steigt, um dort die Wärme gegebenenfalls zu mildern, während der größte Teil nach der Lunge und der Brust geht. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 150 f.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 140 b. Vgl. die Definition Avicennas (S. 118. Anm. 7). Kaufmann, a. a. O. S. 144. Anm. 4.

[6]) S. de hom. q. 27. a. 2. p. 141 a f. De an. l. II. t. 3. c 23. p. 96 b f. De sensu t. 2. t. 6. p. 29 b. — Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 a 9. De sensu 4. p. 440 b. 31 f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 152.

cenna [1]) infolge seiner größeren Intelligenz durch die mannigfaltigsten Verrichtungen Düfte hervorlocken können, so wird er doch von ihnen schwächer afficiert. Diese Erscheinung erklärt Albert dahin, daß unter den sinnfälligen Formen aller Sinne sich die des Geruches der imaginatio und phantasia, der sinnlichen Vorstellungs- und Einbildungskraft, am schwächsten einprägen. Dies beweist ihm der Umstand, daß der Mensch am seltensten von Gerüchen träumt, und ihn selbst die übelsten unter ihnen im Schlafe wenig stören. Den eigentlichen Grund dafür, daß der Mensch schlechter als die Tiere riecht, findet Albert in der physiologischen Beschaffenheit des menschlichen Gehirns, insofern es verhältnismäsig mehr Feuchtigkeit und Kälte besitzt, als das anderer Lebewesen [2]), diese Komplexion indes für die Aufnahme und Aufbewahrung der Formen nicht geeignet ist [3]).

Wie Aristoteles [4]), so macht auch Albert auf die eigentümliche Erscheinung aufmerksam, daß der Mensch nur beim Einatmen zu riechen vermag. Er folgt diesem [5]) auch in der falschen Annahme, daß die Wassertiere nicht atmen, und führt die Thatsache, daß sie trotzdem zu riechen vermögen, gleichfalls auf die abweichende Beschaffenheit ihres Riechorgans zurück [6]).

Das Medium bildet auch hier Luft und Wasser [7]). Wie die Luft selbst tonlos ist, wohl aber die Fähigkeit besitzt, die Töne aufzunehmen, so vermag sie, und ebenso das Wasser, insofern sie beide geruchlos sind, den Gerüchen als Medium zu dienen [8]).

---

[1]) A. a. O. II, 4. fol. 13^{v} a.

[2]) Nach Arist. De sensu c. 5. p. 444 a 27 ff.

[3]) S. de hom. q. 27. a. 2. p. 141 a f.

[4]) De an. II, 9. p. 421 b 14 f. De sensu 5. p. 444 b 23.

[5]) De an. II, 9. p. 422 a 3 f.

[6]) S. de hom. q. 29. p. 148 b. De an. l. II. t. 3. c. 16. p. 100. De sensu t. 2. c. 13. p. 39. S. Arist. De an. a. a. O. p. 422 a 3 f. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 53 f.

[7]) S. de hom. q. 28. p. 147 b. Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 25. p. 98 b. De sensu t. 2. c. 9. p. 34 b f. De apprehens. II. n. 13. p. 9 b. — Nach Arist. De an. a. a. O. p. 421 b 8.

[8]) S. de hom. q. 28. p. 148 a.

Das Objekt des Geruchssinns ist der Geruch. An sich betrachtet gehört er der Kategorie der Qualität an und ist somit einfach; zusammengesetzt erscheint er dagegen in Hinsicht auf seinen Träger, der die Materie und Ursache des Geruches bildet [1]). Primär wird er durch das Trockene (siccum), secundär durch das Feucht-Flüssige (humidum saporosum) bestimmt [2]). Was die Ursache des Geruches anlangt, so sagt Albert in der *Summa de homine* [3]), daß die Gerüche stets durch Ausdampfung (evaporatio) entstehen, ohne jedoch die Art derselben näher zu erläutern. In *De anima* [4]) und *De sensu* [5]) bekämpft er dagegen im Anschluß an Aristoteles [6]) und Averroës [7]) die Ansicht, daß der Geruch eine rauchartige Ausdünstung (evaporatio fumalis) des riechenden Gegenstandes ist. Als Vertreter dieser Lehre nennt er Plato [8]) und Avicenna [9]). Außerdem erwähnt er noch, daß andere eine spirituelle Ausdampfung annähmen, dieselben sich aber insofern widersprächen, als sie lehrten, daß von dem riechenden Körper her ein feiner Stoff ausgehe. Averroës [10]) scheint ihm im wesentlichen in

---

[1]) A. a. O. q. 27. a. 1. p. 142 b. De apprehens II. n. 12. p. 9 a.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 144 a.

[3]) A. a. O.

[4]) L. II. t. 3. c. 25. p. 98 b f.

[5]) T. 2. c. 10. p. 35 b f.

[6]) Albert nimmt (De an. a. Anm. 5 a. O.) den Aristoteles mit vollem Recht gegen die Ansicht in Schutz, als lehre dieser ebenfalls, der Geruch sei eine rauchartige Ausdünstung. Albert sagt: sed hoc mirandum est, quod quidem antecessorum nostrorum dicunt, Aristotelem sentire, quod odor sit fumalis evaporatio; unde non est dubium, illos Aristotelem non intellexisse. Es handelt sich hierbei um die Stelle bei Aristoteles De sensu, 2. p. 438 b 24: *ἡ δ' ὀσμὴ καπνώδης, ἀναθυμίασίς ἐστιν, ἡ δ' ἀναθυμίασις ἡ καπνώδης ἐκ πυρός.* Aus dem Zusammenhang geht indes hervor, daß Aristoteles in diesem Satze keinesfalls seine eigene Meinung ausspricht. Demselben Irrtum, wie einige der Vorgänger Alberts, ist auch Kampe, die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870. S. 77 verfallen. Vgl. hierzu Baeumker a. a. O. S. 31. Anm. 7.

[7]) A. a. O. T. C. l. II. n. 97.

[8]) Timaeus 66 E.

[9]) De an. a. a. O. p. 99 b. S. Avic. a. a. O. 11, 4 fol. 13v b.

[10]) A. a. O.: ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio, et hoc est esse corporale et illud spirituale, et illud naturale et hoc extraneum

diesem Punkte mit Aristoteles übereinzustimmen, da auch er den Geruch seinem unkörperlichen Sein gemäß im Medium vorhanden sein läßt [1]).

Was die Verschiedenheit der Gerüche anlangt, so bestimmt [2]) sie Albert nach drei Gesichtspunkten: an sich, in Beziehung zum Geschmack und in Hinsicht auf die angenehme oder unangenehme Empfindung, die sie uns bereiten. Betrachten wir die einzelnen Gerüche an sich, führt er aus, so haben wir keine bestimmten Namen für sie, da der Geruchssinn beim Menschen nur schlecht ausgebildet ist. Wir unterscheiden sie daher nur nach ihren Extremen als wohl- oder übelriechend [3]). Wir bezeichnen sie ferner entsprechend den verschiedenen Geschmäcken, vom süßen Geschmack her als süß, vom bittern als bitter [4]). Indem wir das Objekt mit der Beimischung einer angenehmen oder unangenehmen Empfindung erfassen, ergiebt sich das dritte Einteilungsprinzip [5]). Bezieht sich diese Wirkung auf unsere Ernährung [6]), so ist das Angenehme primär durch den Geschmack und secundär durch den Geruch veranlaßt. Kommt dagegen die Gesundheit des Gehirns [7]), zu dem der Geruch hin aufdampft, in Betracht, so ist der Geruch an sich die Ursache; insbesondere ist dies der Fall bei dem Geruch von Blumen oder aromatisch riechenden Gegenständen.

Wie wir gehört haben, besteht zwischen dem Geruch (odor) und dem Geschmack (sapor) eine gewisse Verwandtschaft. Und zwar wird der Geruch als ein „Zustand des Geschmackes“ (passio saporis) bezeichnet, insofern dem Gegenstand, dem er

---

[1]) De an. a. a. O. p. 99 b.

[2]) S. de hom. q. 27. a. 6. p. 146 b.

[3]) Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 b 8.

[4]) Nach Arist. a. a. O. p. 421 a 26.

[5]) A. a. O. p. 421 a 10 f.

[6]) Die Annahme des Pythagoras, daß gewisse Lebewesen durch den Geruch ernährt werden, weist Albert zurück. S. De sensu t. II. c. 15. p. 40 b. Nach Arist. De sensu c. 5. p. 445 a 16 ff. Vgl. De an. III, 12. p. 434 b 20.

[7]) Auch Aristoteles vertritt De sensu 5, p. 444 a 10 ff. 445 a 29 die Ansicht, daß die Gerüche den Zwecken der Gesundheit dienen, indem sie nach dem Gehirn hin aufsteigen und diesem als Gegengewicht gegen die Kälte und Nässe dienen.

zukommt, auch zugleich Geschmack eigen sein muß [1]). Doch ist deshalb nicht notwendig, daß sie beide auf gleiche Weise erzeugt werden; denn der Geschmack besteht vorzüglich im Feuchten, der Geruch dagegen im Trocknen und Warmen. Nicht bei allem folgt dem Geschmack auch der Geruch. Denn häufig ist das Feuchte bei dem riechbaren Körper noch nicht genügend digeriert; geschieht dies mit Hilfe der Wärme, so tritt auch der Geruch ein [2]). Der Geschmack ist somit die Voraussetzung des Geruches [3]).

Der Geschmackssinn.

Da der Geschmackssinn nicht in analoger Weise thätig ist, wie die drei schon behandelten Sinne, d. h. da er nicht die bereits von dem schmeckbaren Körper losgelöste species empfängt, sondern sie insofern erhält, als der betreffende Körper auf die Zunge gebracht wird und sich hier in seine Teile auflöst, mit ihr also selbst in unmittelbare Berührung kommen muß [4]), so ergiebt sich die Frage, ob überhaupt ein Medium notwendig ist oder nicht. Was die Ansicht des Aristoteles in dieser Hinsicht anlangt, so ist die Zunge nicht etwa das Organ, sondern nur das Medium des Sinnes; als eigentlichen Sitz giebt er für den Tast- und damit für den Geschmackssinn (indem letzterer eine Unterart des Tastsinns bildet) das Herz an [5]). In *De anima* [6]) und in *De apprehensione* [7]) sucht Albert auch die Auffassung des Aristoteles zu vertreten; er erklärt sich gegen die Annahme eines äußeren Mediums. Der Speichel (humor

---

[1]) S. de hom. q. 27. a. 4. p. 144 b f.

[2]) Albert denkt an die Blumen, die durch die Sonnenwärme zum Aufblühen gebracht werden und dann duften; sowie an herbe Früchte, die durch Kochen einen süßen Geschmack und dadurch auch einen süßen Geruch bekommen. Vgl. S. de hom. a. a. O. a. 5. p. 145 a f.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 144 a. Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 24. p. 98 a f. De sensu t. 2. c. 11. p. 36 b f. — Vgl. Arist. De sensu 5. p. 443 a 8 ff.

[4]) Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 27. p. 101 a.

[5]) De part. an. II, 10. p. 656 a 29. De sensu 2. p. 439 a 1 f. S. Baeumker, a. a. O. S. 42 f. S. 54.

[6]) A. a. O. p. 101 b.

[7]) II. n. 16. p. 10 b.

salivalis), der sich mit den Speiseteilen vermischt, setzt er dort auseinander, dient nicht als Medium; der Geschmackssinn bedarf vielmehr, insofern er eine bestimmte Art von Tastsinn ist, wie dieser, eines inneren Mediums, da es ein beseelter Teil (pars animalis) sein muß. Das Medium ist vielmehr die oberste Schicht, d. h. die Haut der Zunge oder der Kehle (linguae vel faucium extremitas), wo die Geschmacksnerven ihren Sitz haben. Der Speichel dagegen giebt dem Geschmackssinn wohl seine Feinheit, verleiht ihm aber nicht das Sein [1]). In der *Summa de homine* [2]) sagt er in Übereinstimmung hiermit, daß der Geschmack zwar auch in den Gaumennerven (in nervis palati), vorzüglich jedoch, wie Avicenna [3]) annehme, in der Zunge oder dem Gliede, was die Stelle der Zunge vertritt, also in dem dort an der Oberfläche ausgebreiteten Nerven seinen Sitz habe.

Insofern der Geschmackssinn den Nahrungssinn bildet, haben wir ihn nach Albert als Tastsinn aufzufassen [4]) und zwar aus vier Gründen: Einmal nämlich in Hinsicht auf das Objekt, die Nahrung; da diese nur durch ihre Substanz ernährt, so muß sie auch dasjenige, was ernährt wird, berühren. Dann zweitens in Hinsicht auf die Materie des Mediums, das Wässerig-Feuchte; dieses ist nämlich eine Berührungsqualität (qualitas tangibilis). Drittens in Hinsicht auf die Art und Weise des Schmeckens, da die Zunge das betreffende Objekt berühren muß. Viertens ist der Geschmackssinn Tastsinn in Beziehung auf Zunge und Gaumen. Da der Tastsinn sich dagegen auf alle Glieder bezieht, so ist der Geschmack auch nur als ein partikulärer Tastsinn zu bezeichnen. Insofern dagegen der Geschmack die verschiedenen Geschmäcke beurteilt, ist er nicht als Tastsinn zu fassen. Hier hat der Grundsatz, daß die Vermögen ihren

---

[1]) De an. a. a. O.

[2]) Q. 30. a. 1. p. 149.

[3]) A. a. O. 1, 5. fol. 7r a: (gustus) est vis ordinata in nervo expanso super corpus linquae ad comprehendendum sapores solutos ex corporibus contingentibus ipsum, cum permiscentur humori unctuosae (lies unctuoso) linquae permixtione per mutanti. Bei Albert a. a. O. p. 149a. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 157 f.

[4]) In Berufung auf Arist. De an. III, 12. p. 434b 18. De sensu 1. p. 436b 15.

Akten gemäß und diese wieder nach ihren Objekten zu unterscheiden sind, seine volle Geltung [1]).

Was den Geschmack in objektivem Sinne anlangt, so bezeichnet ihn Albert als Zustand eines zusammengesetzten Körpers, da jegliche Nahrung etwas Zusammengesetztes sei. Wenn man die Geschmäcke dagegen an sich betrachtet, insofern sie eine Gattung der Qualität bilden, so sind, belehrt er uns, die einander entgegengesetzten, das Süße und Bittere, einfach [2]), weil sie nicht aus anderen zusammengesetzt sind, die mittleren dagegen zusammengesetzt [3]). Wie nämlich durch Vermischung des Weißen und Schwarzen die mittleren Farben sich ergeben, so entstehen durch die mannigfaltigen Verbindungen der beiden genannten Arten des Geschmackes die dazwischen liegenden übrigen [4]). Die Gesamtzahl der Geschmäcke beläuft sich auf sieben [5]).

Die physiologischen Entstehungsursachen [6]) des Geschmackssinns sind teils aktiver, teils passiver Natur. Als bewirkende Ursache bezeichnet Albert die Wärme der Sonne und des Feuers. Ihren Einfluß auf die Geschmacksentwicklung sucht er an dem Beispiel von den herben Früchten nachzuweisen. Wenn bei diesen nämlich das Feuchte durch die Sonnenwärme, also durch diejenige Zerteilung (digestio) [7]), welche man „Reifen“ (pepansis)

---

[1]) S. de hom. q. 30. a. 2. p. 149 b.

[2]) S. de hom. q. 30. a. 3. part. 1. p. 150 b Vgl. De sensu t. 2. c. 7. p. 32 a. S. Arist. De an. II, 10. p. 422 b 10. De sensu c. 4. p. 442 b 17 f.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) Nach Arist. De sensu 4. p. 442 a 12.

[5]) De sensu a. a. O. p. 32 a—33 b. In der Annahme der Siebenzahl der Geschmäcke folgt er Aristoteles (De sensu 4. p. 442 a 19).

[6]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1—4 p. 150 b ff. De sensu t. 2. c. 6. p. 30 f.

[7]) Wie Albert im Anschluß an Aristoteles (Meteor. l. IV) mit den Humoralphysiologen ausführt, sind die aktiven Elementarqualitäten Ursachen bestimmter Thätigkeiten, die Wärme insbesondere der digestio *(πέψις)*, die Kälte der indigestio *(ἀπεψία)*. Die digestio definiert er als materiae alicuius per calorem naturalem perfectio, die indigestio als materiae alicuius propter caloris naturalis sufficientis defectum, id est propter frigus, imperfectio. Die digestio sowohl, wie die indigestio hat je drei Stadien; jene die maturatio *(πέπανσις)*, elixatio *(ἕψησις)* und assatio *(ὄπτησις)*, diese die inquinatio *(μόλυνσις)*, semiassatio *(στρόβευσις)*. Die betreffenden Definitionen sind zusam-

nennt, noch nicht genügend digeriert ist, so werden sie zum Feuer gebracht und gewinnen infolge derjenigen Digestion, die durch „Kochen“ (hepsesis) oder „Braten“ (optesis) erfolgt, ihren süßen Geschmack [1]). Passive Ursache ist das Wässerig-Feuchte. Insofern nämlich die Nahrung dem Körper einverleibt wird, tritt sie zuerst in die feuchten Bestandteile desselben ein, dringt in und mit diesen nach allen Richtungen des Körpers und entwickelt sich (terminatur) selbst zu Teilen des Ernährten [2]).

Der Tastsinn.

Die Darstellungen des Tastsinns, wie sie uns Albert in der *Summa de homine* und *De anima* giebt, weichen nicht nur in der äußeren Form ihrer Anlage, sondern auch in ihrem Inhalte erheblich voneinander ab. In *De anima* sucht er um jeden Preis die Ausführung des Aristoteles zu rechtfertigen;

---

mengestellt von E. Meyer bei C. Jessen, Alberti Magni De vegetabilibus. Berlin, 1867. P. XLII. Vgl. Albert. meteor. l. IV. und an den zahlreichen von Jessen a. a. O. im Index rerum angegebenen Stellen. In obigem Zusammenhang unterscheidet unser Philosoph (S. de hom. a. a. O. part. 3 p. 151 b) die drei angeführten Stadien der Digestion (epsesis steht fälschlich für hepsesis). In diesem Falle stimmt er außer mit Aristoteles mit Constantinus Africanus (De communibus medico cognitu necessariis locis VI, 27: Digestio est triplex: in stomacho, cum cibus factus est chylosus, quod prima digestio vocatur; secunda in epate cum sibi succus mutatur in sanguinem, et secunda digestio vocatur; tertia in membris est totius corporis, cum mutatur sanguis in naturam unicuiusque membri, et tertia digestio vocatur) und Wilhelm von Conches (vgl. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. d. scholast. M.-A. a. a. O. S. 384 Anm. 2) überein. De animal. z. B. L. XVI. t. 1. c. 5. p. 455 a. c. 6. p. 455 b u. 456 b wird von Albert von einer vierten Digestion als der letzten gesprochen (Vgl. S. 67). Er schließt sich in diesem Falle an Macrobius an, der Saturn. VII, 4 eine vierfache Digestion unterscheidet, indem er das dritte Stadium in zwei zerlegt: Quattuor sunt in nobis virtutes, quae administrandum alimoniam receperunt, quarum una dicitur *καθελκτική*, quae deorsum trahit cibaria confecta mandibulis. . . . Hausta vero ut non continuo lapsu per omne corpus succedentibus sibi foraminibus pervium ad imum usque descendant, et talia, qualia accepta sunt, egerantur, sed salutare officium digestionis expectent, secundae haec cura virtutis est, quam Graeci, quia retentatrix est, vocant *καθελκτικήν*. tertia, quia cibum in aliud ex alio mutat, vocatur *ἀλλοιωτική* . . . officio quartae virtutis, cui *ἀποκριτική* nomen est, procuratur egestio.

[1]) A. a. O.

[2]) S. de hom. q. 27. a. 1. p. 143 a.

in der *Summa de homine* wandelt er dagegen freiere Bahnen, er schließt sich mehr an Avicenna und Algazel an und billigt das, was er in der anderen Schrift ganz oder teilweise verworfen.

Während er in *De anima* eine eigentliche Bestimmung des Tastsinns nicht giebt, geht er in der *Summa de homine* [1]) bei Erklärung desselben von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus und behält in der ganzen folgenden Untersuchung diese Unterscheidung bei. Der Tastsinn ist ihm einmal die das Tastbare beurteilende Kraft (judicium tangibilium) und demnach eine Potenz und ein Teil der sinnlichen Seele. Dann aber bezeichnet er das Sein und die Vollendung der letzteren, und bildet somit nicht einen Teil der sinnlichen Seele, sondern vielmehr dasjenige, was sie begründet und ihr erst das Sein verleiht. Für die letztere Bestimmung giebt Albert zwei Gründe an. Was nämlich den Tastsinn besitzt, ist ein Sinnenwesen *(animal)* [2]); wird er zerstört, so hört damit auch die Existenz des letzteren auf; dies aber ist bei keinem der anderen Sinne der Fall [3]). Ferner, wie unter den Teilen der vegetativen Seele die Zeugungskraft die Vollendung [4]) bildet, und von ihr her die ganze vegetative Seele bestimmt wird, so sagen wir, daß das Lebewesen die vollendete Natur eines solchen besitzt, wenn es den Tastsinn hat.

In beiden Schriften beschäftigt sich Albert mit der von Aristoteles aufgeworfenen Frage, ob der Tastsinn ein einziger Sinn oder eine Mehrheit von Sinnen bedeutet. Bei den übrigen Sinnen weisen nämlich, belehrt er uns, die verschiedenen Objekte nur einen einzigen Gegensatz, wie den des Weißen und Schwarzen, des Bittern und Süßen auf, insofern ihre wahrnehmbaren Qualitäten sämtlich unter einen gemeinsamen Gat-

---

[1]) Q. 31. a. 2. p. 156 a.

[2]) „*Animal*" bezeichnet das mit Sinnen begabte Lebewesen, und daher nicht nur das Tier, sondern auch den Menschen. Es entspricht dies dem Gebrauch des griechischen ζῶον. Vgl. E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele. Bonn, 1901. S. 69. Anm. 2.

[3]) Im Anschluß an Arist. De somno 2. p. 455 a 20 f., an Avic. a. a. O. II, 3 fol. 11 v b.

[4]) Vgl. S. 55.

tungsbegriff, z. B. die Arten des Sichtbaren unter den der Farbe, die des Hörbaren unter den des Tons fallen, und dieser nur zwei am meisten extreme Artbegriffe einschließt. Was dagegen die Arten des Tastbaren anbelangt, so lassen sich deren Gegensätze zwar auf zwei, nämlich den des Warmen und Kalten und den des Trocknen und Nassen zurückführen; von einem einzigen Gegensatz kann aber nicht die Rede sein, da die tastbaren Qualitäten nicht in einem solchen Gattungsbegriff übereinkommen. Es fragt sich demnach, ist der Tastsinn einer, obwohl der Gegensätze zwei sind, oder scheidet er sich demnach in zwei Sinne, die man vielleicht den Tastsinn im engeren Sinne und den Temperatursinn bezeichnen könnte. Aristoteles giebt uns keine bestimmte Lösung für diese Aporie; doch schließt er die zweite Möglichkeit nicht wie die erste aus [1]). In derselben Weise entwickelt Albert dieses Problem in *De anima* [2]) und entscheidet sich dahin, daß dem einen Tastsinn mehrere Tastkräfte eigen sind. Welches jedoch diese sein sollen, giebt er nicht an. In der *Summa de homine* [3]) führt er aus, daß der Tastsinn, insofern er die vollendete Form des Lebewesens bildet, nur als ein einziger Sinn bezeichnet werden könne, daß er sich jedoch als judicium tangibilium hinsichtlich seiner speciellen Thätigkeiten auf mehrere Gegensätze zu richten vermöge.

Auch die Frage nach dem Organ und Medium des Tastsinns, bezw. ob ein Medium überhaupt erforderlich ist, wird von Albert nicht einheitlich beantwortet. In *De anima* [4]) setzt er zunächst den Standpunkt des Aristoteles [5]) auseinander. Er erwähnt, daß nach diesem das Fleisch das Medium sei, und man demnach das eigentliche Organ des Tastsinns noch weiter nach dem Inneren des Körpers (nach dem Herzen) zu verlegen habe; er hebt ferner hervor, in welcher Weise Aristoteles zwischen den der Außenwelt angehörigen Medien und dem des

---

[1]) Vgl. De an. II. c. 11. p. 422 b 17—19. 23—33. Baeumker, a. a. O. S. 35 f.

[2]) L. II. t. 3. c. 30. p. 103 a f.

[3]) Q. 31. a. 2. p. 156 a.

[4]) L. II. t. 3. c. 34. p. 107 a f.; vgl. a. a. O. c. 31. p. 104 a f.

[5]) De an. l. II. c. 11. p. 422 b 19 ff. Baeumker, a. a. O. S. 54.

Tastsinns unterscheidet, daß wir bei letzterem nicht durch das Medium, sondern vielmehr zugleich mit dem Medium affiziert werden [1]). Dem gegenüber macht nun Albert selbst auf das Vorhandensein und den Zweck der Nerven [2]) aufmerksam und verweist auf die Fortschritte der Anatomie. Diese habe erkannt, führt er aus, daß die Empfindungsfähigkeit des Fleisches auf seinen Nerven beruht und daß, insofern diese sich auch in gewissen knochigen Bestandteilen, wie in den Zähnen, finden, das Fleisch somit nicht allein als Medium gelten kann. Daher hätten Avicenna [3]) und viele andere die Lehre des Aristoteles anzunehmen verschmäht und erklärt, daß das nervöse Fleisch (caro nervosa) das Organ des Tastsinns sei. Derselbe bilde nach ihnen nicht eine bestimmte Potenz der sinnlichen Seele, sondern sei die Form, die den anderen Kräften das Sein verleiht und deshalb auch nicht in einem bestimmten Gliede, sondern in allen vorhanden ist. Auch die Annahme eines Mediums hätten sie als überflüssig erklärt, da jedes Lebewesen aus dem Tastbaren (ex tangibilibus) zusammengesetzt sei. — Diesen beiden verschiedenen Auffassungen gegenüber fixiert Albert seinen eigenen Standpunkt in höchst charakteristischer Weise. Auf dialektischem Wege sucht er nämlich, wie gewöhnlich, beide zu verbinden; er sagt: „Da wir begehren, an der Wahrheit festzuhalten und dem Aristoteles, dem Fürsten der Philosophen, achtungsvoll zu begegnen, so wollen wir

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 32. p. 106 a f. Siehe Arist. De an. II, 11. p. 423 b 12 f. Baeumker, a. a. O. S. 43 f.

[2]) Frantzius bemerkt in seiner Ausgabe S. 281 zu Arist. De part. an. II, 10. p. 656 b 35: „Obgleich dem Aristoteles die Kenntnis und Bedeutung der Nerven unbekannt geblieben ist, so weiß er doch so viel, daß das Fleisch nicht an und für sich empfindend und Sinnesorgan ist, daß aber in ihm ein erstes Sinnesorgan (Empfindungsträger) enthalten ist, welches in der That die Nerven sind. Bald nach Aristoteles beschäftigten sich Herophilus und Erasistratus mit der Beobachtung der Nerven; ganz besonders aber Galen. Infolge der Herrschaft der Pneumalehre und der geringen anatomischen Kenntnisse ließ ihre genauere Erforschung indes noch Jahrhunderte auf sich warten." S. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 190 f. 268 f.

[3]) L. VI. naturalium II, 3. fol. 12va: Ex proprietatibus autem tactus est quoddam instrumentum naturale, quod est caro nervosa ex hoc, quod sentit, aut caro et nervus sentit ex tactu, quamvis non sit ibi medium aliquo modo. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 172.

erklären, daß das Fleisch das Medium des Tastsinns ist; doch bezeichnen wir als Fleisch allgemein das, was wirklich Fleisch ist, und das, was ihm ähnlich ist.“ Unter letzterem will er dann dreierlei verstanden wissen: das, was bei den blutlosen Tieren die Stelle des Fleisches vertritt, das ferner, was in seiner Komplexion diesem ähnlich ist, wie die Zähne, und endlich, was dem Fleische beigemischt erscheint, wie die Nerven Letztere haben allerdings die Aufgabe, die Eindrücke des Tastbaren aufzunehmen; sie haben aber nach Albert nur dort Empfindungsfähigkeit, wo sie mit dem Fleische verbunden sind, indem dieses das Medium bildet, nicht aber, wo sie ohne das Fleisch vorhanden sind, wie im Gehirn. Daß unser Philosoph indessen nicht klar ist, ob er die Nerven als Organ oder als Medium fassen soll, geht recht deutlich aus der weiteren Bemerkung hervor, daß die Nerven dort, wo sie mit dem Fleische vermischt seien, Empfindung besäßen, weil sie mehr die Bedeutung des Mediums als die des Organs hätten [1]). Wir sehen, daß Albert seiner eigenen Meinung nach die modernere galenische Ansicht teilt, aus Ehrfurcht aber gegen Aristoteles indes die ältere nicht völlig aufgeben will [2]).

In der *Summa de homine* [3]) geht er bei Lösung dieser Frage wieder von der Unterscheidung des Tastsinns als Form und Potenz aus. Insofern dieser die Form und die Vollendung des belebten Körpers bildet, sagt Albert hier, hat er den ganzen Körper zum Organ und bedient sich keines Mediums. Er ist jedoch in den Teilen, die eine größere Gleichheit in ihrer Komplexion aufweisen und mehr am spiritus sensibilis teilhaben, stärker vorhanden, wie in den Nerven, dem Fleisch und der Haut. Da das Herz das Prinzip des ganzen Körpers bildet und ihn durch die Nervenfäden zusammenhält, so ist es vorzugsweise der Sitz des Tastsinns. Albert verbindet somit wieder die Erklärung Avicennas mit der des Aristoteles, allerdings in einer Weise, die nicht mit der in *De anima* gegebenen Aus-

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 34. p. 107 a ff.

[2]) Auch De apprehens. II. n. 14. p. 11 b f. wird das nervöse Fleisch als Medium angesehen.

[3]) Q. 31. a. 3. p. 158 a f.

führung übereinstimmt. Ganz anders wieder lautet hingegen eine dritte Theorie, welche sich auch in der *Summa de homine* [1]) findet. Während die erste und zweite das Tastgefühl auf Grund der Funktionen der Nerven und des Fleisches zu erklären suchen, basiert diese auf der Pneumalehre. Als judicium tangibilium hat der Tastsinn, wird hier ausgeführt, insbesondere dort seinen Sitz, wo jedes Urteil gesprochen wird, d. h. im Gehirn. Wohl besitzt dieses wegen des Übermaßes von Feuchtigkeit keine Empfindungsfähigkeit, aber es bildet den Ausgangspunkt des spiritus animalis, dessen Prinzip alle Sinne zu ihrer Bethätigung bedürfen. Der Spiritus dringt als subtiler Körper nach allen Teilen des Fleisches und der Haut und überträgt somit an sie die Kraft, die er selbst vom Gehirn und vom Herzen erhält. „So besitzt das Fleisch", schließt Albert, „doch eine Beziehung, die den Nerven nicht zukommt, wie dies auch Aristoteles zu wollen scheint."

Im Anschluß an ihn [2]) bezeichnet Albert als Objekt des Tastsinns die Unterschiede des Körperlichen, welche durch die verschiedenen Mischungen der Elemente hervorgerufen werden [3]). Auch er ist der Ansicht, daß der Mensch bezüglich der Schärfe des Tastsinns alle übrigen Lebewesen übertrifft, da seine Komplexion die gleichförmigste ist und er darum die Unterschiede des Tastbaren am feinsten empfindet [4]).

Der Gemeinsinn.

Wie bei einer jeden natürlichen Beschaffenheit, die einer Mehrheit von Subjekten zukommt, es einen Quell giebt, aus dem jene Gemeinsamkeit entspringt, so ist dies auch bezüglich der unter die fünf Sinne verteilten sinnlichen Erkenntniskraft der Fall. Auch sie hat einen Quell, aus dem alle Sinnesthätigkeit hervorgeht, und auf die jede Bewegung des Sinnfälligen,

[1]) A. a. O. p. 158 b.

[2]) De an. II, 11. p. 423 b 27 f.

[3]) S. de hom. q. 31. a. 4. p. 159 b. De an. l. II. t. 3. c. 35. p. 108.

[4]) S. de hom. a. a. O. De an. l. II. t. 3. c. 23. p. 96 b ff Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 a 16 ff.

wie auf ihr letztes Ziel hinbezogen wird, den Gemeinsinn *(sensus communis)* [1]). Die Spezialsinne haben in ihm ihren Ursprung; nicht aber wird er umgekehrt von ihnen gebildet oder hat durch sie sein Sein [2]). Denn von ihm geht das Empfindungspneuma (spiritus sensibilis) aus und strömt die Wahrnehmungskraft (virtus sensitiva) nach den einzelnen Sinnen hin [3]).

Folgt Albert in der Annahme und der Erklärung des zentralen Sinnesvermögens dem Aristoteles [4]), so trennt er sich dagegen in der *Summa de homine* [5]) von ihm, wenn er den sensus communis nicht unter die inneren, sondern unter die äußeren Kräfte der sinnlichen Seele rechnet, nicht zwar als sechsten Spezialsinn, wohl aber den fünf äußeren Einzelsinnen als solchen ihn noch als eine sie umfassende und doch wieder von ihnen verschiedene gemeinsame äußere Kraft gegenüberstellt. Während er somit den Gemeinsinn in engere Beziehung zu den äußeren Seelenkräften als deren Ausgangs- und Endpunkt bringt, setzt er ihn dagegen in *De anima* [6]), dem Aristoteles und den Arabern folgend, an die Spitze der inneren Vermögen, deren Thätigkeit auf die seinige zurückzuführen sei. Bei ersterer Anordnung überwiegt somit das physiologische, im zweiten das psychologische Moment. Diese Abweichung von der aristotelischen Auffassung ist indessen, an sich betrachtet, nur rein formeller Natur; seinem Wesen und seinem Wert für das gesamte

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115. Obiger Gedanke trägt neuplatonisches Gepräge; wir sehen, wie selbst in der Entwicklung des reinsten Aristotelismus bei den späteren Peripatetikern neuplatonische Denkweise sich geltend macht.

[2]) De an a. a. O. c. 12. p. 121 a.

[3]) S. de hom. q. 40. a. 1. p. 199 a; q. 41. a. 3. part. 3. p. 206 a.

[4]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 62 ff. Brentano, Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. S. 87 ff. Kampe, a. a. O. S. 92 ff. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 542 ff.

[5]) Q 18. p. 89 b: . . sed quia iterum apprehendere deforis duplex est, scilicet sensus duplex est, scilicet sensus proprius et sensus communis . . .

[6]) L. III. t. 1. c. 9. p. 130 b: Sic igitur sicut sunt quinque sensus exteriores . . . ita sunt quinque sensus interiores, sensus communis, imaginatio aestimativa. phantasia et memoria. Vgl. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a. Zu den inneren Sinnen wird der Gemeinsinn auch in De apprehens. III. n. 1. p. 12 a f. gezählt. Desgl. in der Isag. in l. De an. c. 14. p. 42 b, wo er ganz im Sinne Avicennas (vgl. L. VI. natur. I, 5 fol. 7^v b) mit der phantasia identifiziert wird.

sinnliche Erkennen nach ist der sensus communis Alberts völlig identisch mit der *κοινὴ αἴσθησις* des Aristoteles.

Was die Anordnung der Vermögen in unserer Darstellung anlangt, so folgen wir der *Summa de homine*, insofern dieser Schrift Alberts gegenüber *De anima* bedeutend größere Selbständigkeit zukommt, und behandeln demnach den sensus communis in der Reihe der äußeren Sinne. Eine thatsächliche Abweichung liegt nur bezüglich der anatomischen Bestimmung des Organs für den Zentralsinn vor. Aristoteles verlegt den Sitz desselben in das Herz [1]; Albert bestimmt ihn dagegen im Anschluß an die Araber [2]. Da der vorderste Teil des Gehirns sich durch größere Weichheit auszeichnet und dies bezüglich der Eindrücke des Sinnfälligen von großer Wichtigkeit ist [3], so kommen, bemerkt er, von ihm auch die Sinnesnerven her, und liegt deshalb auch das Organ des Gemeinsinns in dem ersten Teil der ersten Höhlung des Gehirns, welche mit spiritus sensibilis angefüllt ist [4].

Eine eigentliche Definition des Gemeinsinns giebt Albert nicht; er billigt und interpretiert [5] dagegen sowohl die Bestimmung Avicennas [6]: „Der Gemeinsinn ist eine geordnete Kraft in der ersten Konkavität des Gehirns, welche aus sich heraus sämtliche Formen, welche den fünf Sinnen eingeprägt und ihm übergeben werden, aufnimmt", als auch die Algazels [7], der den Zentralsinn als denjenigen Sinn bezeichnet, „von dem

[1] Die Belege bezüglich Aristoteles siehe bei Baeumker, a. a. O. S. 85. Anm. 2.

[2] Vgl. Avic. a. a. O. V, 8. f. 50v b: Virtus vero formalis et communis sensus fiunt in prima parte cerebri, spiritu replente ipsum ventriculum, quae omnia non fuerunt ita, nisi ut despiciantur super sensus . . .

[3] Vgl. Avic. a. a. O.: Anterior enim pars cerebri mollior est et mollities est utilior at sentiendum.

[4] S. de hom. q. 33. a. 3. p. 172 a; q. 35. a. 3. p. 179 a.

[5] S. de hom. q. 33. a. 2. p. 171 a f.

[6] A. a. O. I, 4. fol. 7v b: Prima est phantasia, quae est sensus communis. (Bezüglich der Terminologie vgl. weiter unten) Quae est vis originata in prima concavitate cerebri recipiens per se ipsam formas omnes, quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. (S. de hom. a. a. O. p. 169 b.)

[7] S. de hom. a. a. O.: Algazel autem in physica sua diffinit sic: sens. comm., a quo omnes proprii derivantur, ad quem omnis impressio eorum renuntiatur, in quo omnes cunjunguntur, et sic sunt quasi suggerentes ipsum.

alle Spezialsinne herfließen, dem jegliche Empfindung derselben gemeldet wird, in dem alle Sinne verbunden werden und den sie so gleichsam bilden".

Das Wesen des sensus communis wird von Albert nach streng aristotelisch-peripatetischen Grundsätzen entwickelt. Insofern er Sinn ist, nimmt er die Formen der Dinge immateriell auf, aber auch nur, wenn das betreffende materielle Korrelat gegenwärtig, wie dies bei jeder äußeren Sinneswahrnehmung der Fall ist [1]). Seine spezifische Thätigkeit, die ihm als Gemeinsinn zukommt, äußert sich nach Albert in drei verschiedenen Richtungen, insofern er

1) der Sinn der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte,

2) die die verschiedenen Sinnesqualitäten beurteilende Kraft und

3) der Sinn des sinnlichen Bewußtseins ist [2]).

Betrachten wir zunächst den Gemeinsinn als Sinn der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte. Jeder Spezialsinn nimmt nach Albert, wie wir bereits wissen [3]), an sich das ihm eigentümliche Objekt, accidentell aber auch die der übrigen Sinne wahr, falls letztere mit ersterem real identisch sind, der Gesichtssinn z. B. an sich das Weiße und accidentell zugleich das Süße, da ein und derselbe Gegenstand weiß und süß ist. Außer den einer bestimmten Sinnessphäre angehörigen Objekten wurden noch als Gegenstände die sog. gemeinsamen Objekte, Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt und Ausdehnung genannt [4]). Träger derselben sind nach Albert sowohl die einzelnen Sinne, als auch der Gemeinsinn. In welcher Weise aber haben wir uns dies zu denken? In *De anima* [5]) erklärt uns Albert im An-

---

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a. Vielleicht hat diese Art der Aufnahme Albert bestimmt, den sens. comm. unter die äußeren und nicht unter die inneren Sinne zu rechnen, welche die formae sensibiles zu bewahren vermögen, auch wenn deren materielles Substrat nicht mehr vorhanden ist.

[2]) Der zweite und dritte Akt wird von Albert erwähnt: De an. a a. O.: der erste und dritte S. de hom. q. 34. a. 1. Vgl. S. de hom. a. a. O. q. 33. a. 1. p. 169; a. 4. p. 173 a.

[3]) S. S. 91.

[4]) A. a. O.

[5]) L. II. t. 4. c. 6. p 113 b f.

schluß an Aristoteles[1]) nur, daß die gemeinsamen Objekte von den Spezialsinnen aufgenommen werden und in welcher Weise dies geschieht. Denn von einem sechsten Einzelsinn könne nicht die Rede sein, da jeder der übrigen fünf Sinne die gemeinsamen Objekte dann nur ebenso wie das einem anderen Einzelsinn eigentümliche Objekt accidentell zu erfassen vermöchte. Daß nur eine accidentelle[2]) Wahrnehmung stattfindet, ist nach Ansicht Alberts nicht anzunehmen. Denn alles, was wir wahrnehmen, empfinden wir, wie er sagt, durch eine Bewegung, die von dem Sinnfälligen aus nach dem Sinn hingeht; in diesem wird die sinnliche Form gleichwie ein leidentlicher Zustand geschaffen. Die gemeinsamen Objekte werden von jedem einzelnen Sinn vermittelst einer ebensolchen Bewegung, d. h. also an sich wahrgenommen. In keiner Weise[3]) berührt Albert dagegen in

[1]) De an. III, 1. p. 425 a 13–30.

[2]) Es heißt bei Albert De an. a. a. O. p. 113 b f.: Quod autem omnia ista (scilicet sensata communia) a quocunque praedictorum quinque sensuum essentialiter et non accidentaliter sentiantur, probatur per hoc . . . Textkritisch ist hier zu bemerken, daß Albert folglich die Stelle bei Aristoteles De an. III, 1. p. 425 a 15: . . . *αἰσθανόμεθα οὐ κατὰ συμβεβηκός* . . . beziehungsweise „non secundum accidens“ (wie es auch bei Averroës T. C. a. a. O. l. II. n. 132. heißt) gelesen haben muß. Albert steht somit auf Seite Torstriks und Neuhänsers s. dessen Untersuchung „Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen“. Leipzig, 1878. S. 95 f.), die vor *κατὰ συμβεβηκός* ein *οὐ* eingeschoben wissen wollen. Kampe faßt (a. a. O. S. 104) die Ansicht des Aristoteles dahin auf, daß die Einzelsinne die gemeinsamen Objekte nur „indirekt“ aufzunehmen vermögen; er findet die Änderung Torstriks sinnstörend, woraus hervorgeht, daß er selbst „indirekt“ gleich „accidentell“ auffaßt. Daß gleichwohl auch die gemeinsamen Objekte von den Einzelsinnen per se, wenn auch per posterius wahrgenommen werden können, und daß das eingeschobene *οὐ* der Stelle erst den richtigen Sinn verleiht, geht aus Alberts Darstellung in der S. de hom. q. 33. a. 1. p. 169 a f. (s. oben S. 136 f.) hervor. Es braucht dann nicht erst *κατὰ συμβεβηκός* in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne gebraucht zu werden, wie Brentano a. a. O. S. 89 im Anschluß an Trendelenburg meint; außer diesen wollte auch Zeller (a. a. O. II, 2^3. S. 542. Anm. 2) das *οὐ* gestrichen wissen. Herr Professor Baeumker, der früher (a. a. O. S 65. Anm. 4) letztere Ansicht gleichfalls vertreten, hat sich der entgegengesetzten Anschauung angeschlossen.

[3]) Der Satz in De an. a. a. O. p. 114 a: cum igitur ista communia sint plura sub una universali natura contenta, non erit (lies erunt) ipsa alicuius sensus sensata propria, kann zu Bedenken gegen obige Ansicht verleiten, da die universalis natura an sich sowohl als Subjekt wie als Objekt der Wahr-

genannter Schrift das Verhältnis der sensata communia zum Gemeinsinn; doch ist hieraus nicht etwa der Schluß zu ziehen, daß, weil er hier nur die Sinne als deren Subjekt erwähnt, er den Zentralsinn als solches prinzipiell ablehnt.

Klar und bestimmt äußert sich Albert zu diesem Punkte in der *Summa de homine*[1]). Darnach wird infolge der Beziehungen, die zwischen dem Einzelsinn und dem Gemeinsinn herrschen, alles, was von diesem aufgenommen wird, es auch von jenem und umgekehrt. Indessen betont unser Philosoph, daß diese Wahrnehmungen, die dem Einzelsinn und auch dem Gemeinsinn zukommen, von ihnen nicht in der gleichen Weise vollzogen werden. Der spezielle Träger des gemeinsamen Objektes nämlich ist der Gemeinsinn. Von diesem wird es daher an sich und zuerst, vom Einzelsinn erst in zweiter Linie wahrgenommen. In umgekehrter Reihenfolge wird das Spezialobjekt empfunden: dieses wird an sich und zuerst von dem betreffenden Einzelsinn, in zweiter Linie vom Gemeinsinn erfaßt. Die Wahrnehmung, die in zweiter Linie (per posterius) erfolgt, ist indessen nicht eine solche per accidens, sondern wie die an sich und zuerst eintretende eine solche per se. Denn ist der sensus communis thätig, so wird er zuerst zwar das ihm eigen-

---

nehmung aufgefaßt werden kann. Doch ist dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle gemäß nur die allgemeine Natur der sensata communia verstanden. Andernfalls müßte man annehmen, daß Albert die Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte nicht für jeden einzelnen Sinn als solchen, sondern für ihn seiner allgemeinen Natur nach, die er mit jedem der übrigen vier Sinne teilt, in Anspruch nimmt. Diese Auslegung verstößt aber gegen die in demselben Kap. wiederholt ausgesprochene Ansicht, daß die sensata comm. von jedem Einzelsinn per se wahrgenommen werden. Ferner dürfte Albert kaum einen derartig wichtigen Gedanken nur angedeutet haben. Gegnerischerseits könnte ferner noch als Einwand geltend gemacht werden, daß hier Textverderbnis anzunehmen sei, da doch Albert unmöglich die Worte des Arist. De an. III, 1. p. 425 a 27: *τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός* (in der Albert wohl bekannten arabisch-lateinischen Übersetzung a. a. O. T. C. l. II. n. 131: communium autem habemus iam sensum communem non secundum accidens) einfach unberührt gelassen haben dürfte. Dagegen ist zu erwidern, daß, falls Albert in demselben Kapitel auf diesen Punkt eingegangen wäre oder überhaupt hätte eingehen wollen, er in den folgenden, wo er ausschließlich über den sens. comm. handelt, die Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte doch sicher bei der Aufzählung seiner Akte erwähnt hätte.

[1]) Q. 33. a 1. p. 469 a f.; q. 34. a. 1. p. 175 a.

tümliche Objekt, die Ausdehnung des Gegenstandes z. B. und alsdann erst dessen Farbe erfassen, aber auch diese per se, da sie mit der Ausdehnung zugleich gegeben ist; der Gesichtssinn wird dagegen zunächst diese und erst darauf die Ausdehnung, aber auch sie gleichfalls per se, perzipieren, weil die Farbe nur mit dieser und durch diese existiert [1]). Was gerade dieses Problem des sensus communis anlangt, so wird man zugeben müssen, daß Albert mit großem Geschick operiert und hier für diejenigen Fragen, die der Aristoteles-Exegese bis auf unsere Tage die größten Schwierigkeiten bereitet haben, eine befriedigende Lösung gegeben hat.

Der Gemeinsinn ist ferner die die Sinnesqualitäten beurteilende Kraft. Jeder Sinn nämlich, führt unser Philosoph aus, erkennt die Unterschiede des Wahrnehmbaren, insofern diese derselben Art angehören, so der Gesichtssinn Weißes und Schwarzes, der Geschmack Süßes und Bitteres [2]). Aber wir empfinden indessen nicht nur die Differenzen von Objekten derselben Art, sondern wir unterscheiden auch das Weiße von dem Süßen, also verschiedene Sinnesqualitäten, und vergleichen sie untereinander [3]). Im Anschluß an Aristoteles [4]) entwickelt Albert in *De anima* [5]), daß diese Fähigkeit, die Gattungsunterschiede wahrzunehmen, dem Gemeinsinn zukomme. Da es sich nämlich um eine sinnliche Wahrnehmung handelt, so kann deren Subjekt, argumentiert er, auch nur eine Kraft der sinnlichen Seele sein. Es ist nun aber unmöglich, daß diese Aufgabe einem der Spezialsinne zufällt. Am ehesten könnte man allerdings noch an den Tastsinn denken; aber weder das Fleisch, noch ein anderes Organ desselben vermag jene Erkenntnis zu

---

[1]) Daß auch die Wahrnehmung, welche per posterius erfolgt, doch zugleich per se geschieht, sagt Albert offen und klar in De an. l. II. t. 3. c. 5. p. 75 b f: Ista autem sensata communia dicuntur per se sensata, secundum quod per se opponitur ad id quod est per accidens et non sic, secundum quod per se opponitur ei quod est non primo.

[2]) De an. l. II. t. 4. c. 10. p. 118 b nach Arist. a. a. O. III, 2. p. 426 b 8 ff.

[3]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 12 ff.

[4]) A. a. O. b 14.

[5]) A. a. O. p. 118 b f.

vermitteln, da die Unterscheidung von Weiß und Süß nicht durch Berührung, die dem Tastsinn eigentümliche Bethätigungsweise, erfolgt [1]). Aber auch die beiden betreffenden Sinne können jenes Urteil nicht vollziehen; denn angenommen, durch die Thätigkeit des Gesichtssinnes und des Geschmacks würde der Unterschied des Weißen und Süßen erkannt, so wäre das Resultat dasselbe, wie wenn ein Mensch das Weiße und ein anderer das Süße wahrnehme. Wie diese, so unterscheiden sich auch Gesichtssinn und Geschmack durch ihre Form und ihr Organ; von einer einheitlichen Beurteilung kann also nicht die Rede sein [2]). Wir gelangen somit zur Annahme einer unterscheidenden Kraft, der des Gemeinsinns.

In Übereinstimmung mit dieser Darstellung sagt Albert in der *Summa de homine* [3]), auf Alfarabi und Avicenna [4]) sich berufend, daß der sensus communis wegen der Zusammenstellung und Trennung der sinnfälligen Einzelobjekte (propter compositionem et divisionem sensibilium propriorum) gesetzt wird. Diese nimmt der Gemeinsinn entweder als identisch oder als verschieden wahr. Die Identität oder Verschiedenheit kann er hinsichtlich jeden Objektes auf dessen Sein oder dessen Werden aussprechen. Wird das Objekt seinem Sein nach betrachtet, so ist die Zahl das Prinzip, demgemäß es als von einem andern verschieden aufzufassen ist; wenn mit ihm aber als identisch, so wird es die Ausdehnung sein, welche in sich sowohl äußere Qualitäten, die des Geschmacks- und Tastsinns, als auch innere, die des Gehörs- und Gesichtssinns, sowie die medialen des Geruches umfaßt; in Bezug auf nur äußere Eigenschaften dient ferner noch die Gestalt als Unterscheidungsmittel, insofern diese die äußere Bestimmung der Quantität ist. Wird dagegen ein Gegenstand seinem Werden nach als mit einem anderen identisch oder verschieden erkannt, so werden zwei Prinzipien in Anwendung kommen können, da das Entstehen potentiell oder aktuell erfolgt; im ersteren Fall wird es die Ruhe sein, im letzteren die Bewegung.

---

[1]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 14 f.
[2]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 19. — [3]) Q. 33. a. 4. p. 173 a.
[4]) S. L. VI. naturalium. IV, 1. fol. 28^{v} b.

Ist somit dem Gemeinsinn die Fähigkeit eigen, die Objekte zu unterscheiden, so ergiebt sich die Frage, inwiefern es ihm möglich ist, diese Unterscheidung in ein und demselben Augenblick zu vollziehen. Da er über das Weiße und Süße urteilt, so muß er durch die Bewegung der Formen beider bewegt werden. Wie aber kann das, was der Zahl nach dasselbe ist, in einem einzigen unteilbaren Moment zugleich durch verschiedene Bewegungen affiziert werden? [1]) Albert will zunächst in *De anima* [2]) die solutio ad hominem, alsdann aber die wahre Lösung geben. Man kann nämlich sagen, führt er hier aus, daß der Gemeinsinn seinem Träger gemäß etwas Ungetrenntes, und sein Urteil etwas Unteilbares ist, wogegen man ihn seinem Sein nach als geteilt und getrennt aufzufassen hat. Somit würde es möglich sein, daß in einer Beziehung ein Ungetrenntes und Unteilbares etwas Verschiedenes und Getrenntes empfindet. Diesen aristotelischen [3]) Gedanken vertieft Albert, insofern er ihn durch die Betrachtung des physiologischen Prozesses als richtig nachweist. Denn alle Einzelsinne gehen, bemerkt er, aus dem sensus communis hervor, da die virtus sensibilis in ihm sich vereint und nach den verschiedenen Spezialsinnen von hier aus hinströmt. So ist sie ihrem Ort und Subjekt nach eine, infolge der Vielheit der Sinnesformen mehrere [4]).

Diese Lösung beseitigt indes nur die objectio ad hominem, das sachliche Bedenken aber nicht. Wohl hat der Gemeinsinn der Potenz nach die Fähigkeit, Entgegengesetztes aufzunehmen, mag er in Hinsicht auf seinen Träger geteilt oder ungeteilt sein; soll ihm dagegen, wie im vorliegenden Fall, seiner Aktualität nach diese Eigenschaft zukommen, so muß er notwendigerweise seinem Subjekt gemäß ungeteilt sein. Man kann also nicht sagen, daß der Gemeinsinn seinem Träger nach eins, in Rücksicht auf die verschiedenen Formen des Sinnfälligen aber eine Mehrheit darstellt, sondern umgekehrt: er ist seinem Wesen und seiner Form nach eins und ungeteilt, eine Mehrheit dagegen in Rücksicht auf die Einzelsinne, deren Ausgangspunkt er bildet.

[1]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 426 b 29 ff.
[2]) L. II. t. 4. c. 11. p. 120 a. — [3]) A. a. O. p. 427 a 11 ff
[4]) De an. l. II. t. 4. c. 11. p. 119 b—120 a.

Die Möglichkeit dieser Auffassug sucht Albert sowohl in Beziehung auf das Wahrnehmende, wie auf das Wahrgenommene näher zu veranschaulichen. Im ersten Fall bedient er sich eines von Aristoteles [1]) gebrauchten Beispiels. An sich betrachtet, stellt das Zentrum eines Kreises nur einen einzigen Punkt dar, eine Vielheit dagegen als Anfangspunkt der Radien, welche man von ihm aus nach der Peripherie hinziehen kann. Ebenso kann man nach Albert sagen, daß der sensus communis an sich einer, eine Mehrheit dagegen und teilbar sei in Hinsicht auf die einzelnen Sinne, die von ihm ausgehen und zu ihm zurückkehren [2]).

Wie das Subjekt, so kann aber auch das Objekt [3]), die Ausdehnung, in doppelter Weise betrachtet werden. Insofern sich die Wahrnehmung auf diese an sich richtet, so bildet sie einen einzigen Wahrnehmungsgegenstand des Gemeinsinns, der in unteilbarer Zeit erkannt wird. Betrachtet man sie dagegen in Hinsicht auf die Einzelobjekte, deren Träger sie ist, so wendet sich die Wahrnehmung auf eine Mehrheit von Objekten und erfolgt demgemäß nicht in einem einzigen unteilbaren Moment. Dies erläutert Albert noch weiter mit Hilfe desselben Beispiels. Angenommen, der Gemeinsinn richtet sich auf einen Gegenstand, der weiß und süß ist, so bildet der Träger dieser Eigenschaften gleichsam den Mittelpunkt eines Kreises, insofern er das Weiße mit dem Süßen verbindet, gleichsam wie dieser die beiden durch ihn zerschnittenen Hälften des Durchmessers zusammenfügt. Wie in letzterem Falle der Mittelpunkt gewissermaßen zweimal gesetzt wird, so gebraucht auch der Gemeinsinn denselben Träger zweimal, nämlich in Beziehung

---

[1]) S. De an. III, 2. p. 427 a 9 ff.; vgl. a. a. O. 7. p. 431 a 20 f. — Albert faßt *στιγμή* nach Art der griechischen Exegeten als Kreiszentrum auf (De an. l. II. t. 4. c. 2. p. 120 a: Eo modo, quo mathematici quidam dicunt punctum in circulo). Cf. Themistius, De an. V. p. 86, 18: *Ἀλλ' ἐκεῖνο ἄν τις μᾶλλον εὐλογώτερον ὑπολαμβάνοι ἐοικέναι τὴν δύναμιν τὴν αἰσθητικὴν τῇ στιγμῇ, μᾶλλον δὲ τῷ κέντρῳ τοῦ κύκλου, εἰς ὁ πᾶσαι αἱ ἐκ τῆς περιφερείας γραμμαὶ τελευτῶσιν.*

[2]) S. de hom q. 34. a. 2. p. 175 b. De an. a. a. O. c. 11. p. 120 a f. S. Arist. a a. O. p. 427 a ff.

[3]) Nach der Darstellung des Arist. De sensu 7. p. 449 a 10 ff.

sowohl auf das Weiße, wie auf das Süße. Die sich auf diese beziehende Bewegung kann somit nur in aufeinanderfolgenden Zeiträumen geschehen [1]).

Der Gemeinsinn erfüllt noch eine weitere, für die Erklärung des Wahrnehmungsprozesses hochwichtige Aufgabe [2]). Da wir nicht nur sehen und hören, sondern es auch empfinden, daß wir sehen und hören, so ergiebt sich die Frage, ob wir diese Wahrnehmung der Wahrnehmung durch den betreffenden oder aber durch einen anderen Sinn erhalten [3]). Angenommen, es wäre das letzere der Fall, so müßte der betreffende Sinn, welcher empfindet, daß der Gesichtssinn sieht, wie dieser gleichfalls etwas Gefärbtes zum Objekt haben; denn wir können nur dadurch unser eigenes Sehen wahrnehmen, daß wir im Gesichtssinn das Bild der Farbe und damit deren Gegenstand selbst sehen. Es ist aber unmöglich, daß zwei Sinne dasselbe spezifische Objekt haben können. Sagt man jedoch, daß der Gesichtssinn sich selbst zugleich auch sieht, so wäre er selbst auch sein eigenes Objekt, derselbe Sinn also zugleich agens und patiens, was nicht der Fall sein kann. Es wäre ebenfalls noch einzuwenden, daß, da nur Farbe oder Gefärbtes gesehen werden kann, jedes wahrgenommene Sehen selbst etwas Farbiges sein müßte, was gleichfalls unwahrscheinlich ist. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, den sensus communis als Sinn des bewußten Wahrnehmens anzunehmen. Alle Sinne nämlich sind eins in der Form der sinnlichen Kraft (unum in forma virtutis sensitivae), welche die Quelle für die Kräfte der Einzelsinne ist. Da somit der Gemeinsinn das Urteil über die spezifischen Thätigkeiten der Einzelsinne spricht, so kehrt die sinnliche Kraft über sich selbst zurück (super se reflectitur), d. h. sie erhebt sich gleichsam über sich selbst, wenn sie urteilt [4]).

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 176 b f. In ähnlicher Weise wird obiges Problem noch De an. l. III. t. 3. c. 4. p. 159 b f. und De sensu t. 3. c. 3—7. p. 45 b—51 b behandelt.

[2]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a.

[3]) Vgl. hierzu und zum Folg. Arist. De an. III, 2. p. 425 b 12 ff.

[4]) De an. l. II. t. 4. c. 8. p. 116 a ff. S. de hom. q. 34. a. 1. p. 17 a.

Die Eigentümlichkeiten der sinnlichen Seele (proprietates animae sensibilis).

Schlaf und Wachen.

Die Thätigkeiten der sinnlichen Seele bestehen in den Aktionen der Sinne und ihrer Organe, ihre Zustände sind die dieser Substanzen. Albert giebt in *De somno et vigilia* [1]) die Quellen, die er bei seiner Untersuchung über die Zustände des Schlafens und des Wachens benutzt hat, selbst an. Die Grundlage soll für ihn die Darstellung des Aristoteles bilden. Außerdem „werden wir", erklärt er uns, „ohne die Werke gewisser moderner Philosophen zu benützen, nur den Ansichten der Peripatetiker und insbesondere des Avicenna, Averroës, Alfarabi und Algazel folgen, deren Bücher bezüglich dieser Materie übereinstimmen; bisweilen werden wir auch die Meinung des Galen berühren" [2]).

Schlaf und Wachen sind nach Albert Zustände des Tieres (passiones animalis), die ihm auf Grund seiner Sinneswerkzeuge zukommen, durch die es Tier ist und Tier genannt wird [3]). Auch die Sinne stellen Zustände der sinnlichen Seele dar; aber sie entspringen aus der Seele und endigen im Körper. Bei Schlaf und Wachen ist das Umgekehrte der Fall; sie haben ihren Ursprung im Körper, d. h. sie entstehen durch physiologische Ursachen und endigen in der Seele [4]). Der Schlaf wird im Anschluß an Aristoteles [5]) definiert als Unbeweglichkeit und Fessel des Sinnesvermögens, das Wachen als dessen Lösung

---

[1]) L. 1. t. 1. c. 1. p. 65 a.

[2]) De somno a. a. O. p. 65 a. — Wo strittige physiologische Fragen in Betracht kommen, steht Albert stets auf seiten der Araber und polemisiert gegen Galen; vgl. a. a. O. t. 1. c. 7. p. 69 b; t. 2. c. 6. p. 78 a.

[3]) De somno l. I. t. 1. c. 1. p. 64 b. S de hom. q. 41. p. 197 a. Vgl. zu Obigem betreffs aristotelische Lehre über Schlaf und Wachen Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 550 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 81 f. 138.

[4]) De somno a. a. O.

[5]) De somno 1. p. 454 b 25: *τῆς δ'αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν ὕπνον εἶναί φαμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐγρήγορσιν.*

und Befreiung [1]). Außerdem aber führt unser Scholastiker noch eine Reihe von Definitionen anderer Philosophen an, in denen Schlaf und Wachen entweder wie von Aristoteles und Albert selbst von psychologisch-dynamischem oder von physiologisch-mechanischem Standpunkt aus bestimmt werden. Auf die Art des Zustandekommens der beiden Zustände Bezug nehmend lehrte von letzterem Gesichtspunkt aus Alfarabi, daß der Schlaf das Sinnesvermögen im Zustand der Potentialität, das Wachen das Sinnesvermögen im Zustand der Aktualität ist, ferner, daß der Schlaf das Eintreten des Gemeinsinns in den Körper bezeichnet (gemeint ist in diesem Falle das Sichzurückziehen des sensus communis von der Wahrnehmung der Außenwelt), das Wachen die Bewegung des Gemeinsinns in seinem Instrument (d. h. in den Einzelsinnen) auf das außerhalb des Körpers Befindliche. Drittens sagte der arabische Lehrer ähnlich wie Aristoteles: „Der Schlaf bildet die Fessel und die Kräftigung der Fähigkeiten, das Wachen deren Lösung und Schwächung“ [2]). Avicenna lehrte, daß das Wachen derjenige Zustand ist, in dem die Seele den Sinnen und motorischen Kräften, die sich nach außen hin bethätigen, auf Grund eines freien Willensaktes befiehlt, daß der Schlaf dagegen die Privation dieses Zustandes bedeutet, insofern sich die Seele von den äußeren Sinnen zu den inneren wendet [3]). Von physiologischem Gesichtspunkte aus ließ Algazel den Schlaf in dem Sichzurückziehen des Pneumas von den äußeren nach den inneren Sinnen bestehen [4]). Außer-

[1]) S. de hom. a. a. O. a 1. p. 189a zu 197a. De somno l. I. t. 1. c. 3. p. 81a.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 197b: Alpharabius autem sic: Somnus est sensus in potentia, vigilia autem sensus in actu. Item sic: Somnus est introitus sensus communis in corpus, vigilia est motus sensus communis in suo instrumento extra corpus. Item sic: Somnus est ligamentum virtutum et confirmatio earum, vigilia vero dissolutio virtutum et debilitas earum. Ähnlich lauten die Definitionen, die Averroës giebt (Colliget l. II. c. 21): Et dicimus, quod dormire est ligamentum et quies sensuum et reversio ipsorum ab instrumentis eorum ad partem intrinsecam corporis . . . dormire non est nisi revocatio sensuum ad partes interiores corporis . . . Somnus est quies sensuum et cessatio suarum operationum.

[3]) A. a. O.: Avicenna autem diffinit sic: Vigilia est dispositio, in qua anima ab exterioribus ad interiora convertitur.

[4]) Algazel autem diffinit sic: Somnus nihil aliud est nisi retractio spiritus ab exterioribus ad interiora.

dem werden von Albert noch zwei Schuldefinitionen erwähnt. Sie lauten: „Der Schlaf ist die Ruhe der sinnlichen Kräfte verbunden mit einer Ausspannung der natürlichen Potenzen, das Wachen eine Anspannung der sinnlichen Fähigkeiten verbunden mit einer geringeren Wirksamkeit der natürlichen Vermögen." „Der Schlaf bedeutet die Wegnahme des ersten Empfindungsorgans (d. h. des Organs des Gemeinsinns) vom Sehakt, das Wachen die Lösung des ersten Organs der Empfindung zum Akte des Sehens" [1]. Allen diesen Definitionen gegenüber erklärt Albert sich zustimmend [2].

Seine eigenen weiteren Bestimmungen sind durchweg der peripatetischen Physiologie entnommen. Alle Tiere haben, belehrt er uns, teil an Schlaf und Wachen [3]. Es giebt indessen keines, welchem nur der eine oder der andere Zustand zukäme. Wie jede sinnliche Kraft, nachdem sie eine Zeitlang thätig gewesen, aus physiologischen Gründen notwendigerweise erschlafft und daher ausruhen muß, so wechseln die Zustände des Wachens und Schlafens miteinander ab [4]. Insofern letzterer gewissermaßen die Impotenz, ersterer dagegen die Potenz der Sinne bezeichnet, so verhalten sie sich zu einander wie Privation und Habitus in Bezug auf ein und dieselbe Fähigkeit, mögen auch ihre nächsten Ursachen, Wärme und Kälte, in konträrem Gegensatz stehen [5]. Beide Zustände haben als Träger Leib und Seele, wie ja kein sinnliches Vermögen nur einem dieser beiden Teile zukommt [6]. Zweck des Schlafes ist die Erkaltung der Organe.

---

[1]) Communiter autem diffinitur sic a magistris: Somnus est quies virtutum animalium cum intensione naturalium, vigilia intensio animalium cum remissione naturalium. Item sic: Somnus est interceptio primi organi sentiendi ab actu sensus Die erstere Definition finden wir z. B. bei Wilhelm von Conches vor. Vgl. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. des scholast. M.-A a. a. O. S. 396. — [2]) S. de hom. a. a. O. p. 199 a ff.

[3]) De somno a. a. O. c. 6. p. 68 b f. S. de hom. a. a. O. a. 5. part. 1. p. 216 a. Vgl. Arist. De somno 1. p. 454 a 4 f.

[4]) De somno a. a. O. c. 4. p. 67 a f. S. de hom. q. 41. a. 5. part. 3. p. 217 b. Vgl. Arist. a. a. O. p. 454 a 19 ff.

[5]) De somno a. a. O. S. de hom. a. a. O. part. 2. p. 216 b. S. Arist. De somno 1. p. 453 b 26.

[6]) De somno a. a. O. c. 3. p. 66 a. S. de hom. q. 41. a. 2. p. 201 a. S. Arist. a. a. O. p. 494 a 7.

In dieser Beziehung kommt der Schlaf ihnen in gleicher Weise oder höchstens denen in einem höheren Grade zu, welche rascher ermüden, wie dies bei dem Gesichtssinn der Fall ist, da die Augen rascher ermatten, als die Organe der übrigen Sinne [1]).

Mit größter Ausführlichkeit wird über die Entstehung von Schlaf und Wachen gehandelt. Wir finden auch hier die Gedanken des Aristoteles [2]) durch die Zusätze der Araber erweitert wieder. Der gesamte Vorgang ist ein physiologisch-mechanischer und beruht im wesentlichen auf der Zurückdrängung der aufsteigenden inneren Wärme durch die Feuchtigkeit des Gehirns. Durch die Verdauungskraft (vis digestiva), belehrt Albert uns des Näheren, steigen Dämpfe zum Gehirn empor. Infolge der hier herrschenden Kälte verwandeln sie sich in Feuchtigkeit; diese legt sich vermöge der ihr eigentümlichen Schwere auf die Sinnesorgane und versperrt die Wege der spiritus, so daß letztere nicht zu den Sinnesorganen, den Orten ihrer Thätigkeit, gelangen können. Sie kehren daher wieder nach dem Innern des Körpers als ihrem Ausgangspunkt zurück. Auch die Wärme wird infolge der durch die Kälte hervorgerufenen Feuchtigkeit von den äußeren Organen her vertrieben und gleichfalls nach dem Zentrum zurückgedrängt. Da deshalb Wärme und Pneuma den Sinnesorganen mangelt, ist jede Thätigkeit derselben unmöglich: es entsteht der Schlaf [3]). Waren Kälte und Feuchtigkeit die Ursache des Schlafes, so sind Wärme und Trockenheit die des Wachens. Je nachdem die einen oder die anderen Ursachen stärker sind, wird dieser oder jener Zustand eintreten. Siegen die Ursachen des Schlafes, die Kälte als agens und die Feuchtigkeit als patiens, so beginnt, wie wir ge-

---

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 204 b.

[2]) A. a. O. c. 3. p. 456 a 30 ff. Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 82. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 551.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 293 a f. Vgl. Constantinus Africanus De commun. loc. med. V, 33: Somnus ex temperata humiditate fit cerebri et ex fumo humido atque claro a toto corpore ad cerebrum ascendente. Fit autem somnus . . . primo, ut cerebrum cum sensibus a suorum motuum quiesceret fatigationibus; unde animalis virtutis actiones in somno sunt quiescentes: visus, auditus, gustus, odoratus et motus voluntarius. Actiones autem spirituales et naturales in suo cursu sunt permanentes.

sehen haben, der Prozeß im Gehirn und endigt im Herzen, da von hier aus alsdann nach den Sinnesorganen hin keine Wärme mehr aufsteigen kann. Sind dagegen die Ursachen des Wachens, das Warme als agens und das Trockene als patiens, stärker, so geht der Prozeß vom Herzen aus und endigt, nachdem die versperrten Wege passiert sind und die Feuchtigkeit zerstreut ist, beim Gehirn, indem die dort vorhandene Kälte nicht ausreicht, um den aufgestiegenen Dampf zu verwandeln [1]). Geschieht dies, so ist damit auch die Aktionsfähigkeit der Sinnesorgane wieder hergestellt [2]).

Schlaf und Wachen sind, wie wir schon erwähnt haben, Zustände des Wahrnehmungsvermögens. Indessen ist zu betonen, daß nach Albert der Einfluß des Schlafes sich nur auf die äußeren Sinnesvermögen erstreckt und somit bloß für sie zur Fessel werden kann [3]). Wie jedes Lebewesen in Hinsicht auf jeglichen Sinn, den es hat, schläft, die einzelnen Sinne aber nicht von gleicher Wichtigkeit sind, so sind zwar Wachen und Schlaf Zustande aller äußeren Sinne, aber nicht in derselben Weise. An sich und primär können sie, wie Albert im Anschluß an Aristoteles [4]) feststellt, nicht Zustände derjenigen Sinne sein, die überhaupt nicht ein jedes Lebewesen besitzt, nämlich des Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinns [5]). Ist zuzugeben, daß der Einfluß des Schlafes sich bei diesen drei Sinnen, die durch ein äußeres Medium wahrnehmen, allerdings am deutlichsten zeigt, so kommt sein Zustand ihnen gleichwohl nicht am wesentlichsten (non maxime essentialiter) zu [6]). Daß der Schlaf hinwiederum sämtliche Sinne fesselt, geht daraus hervor, daß keiner von ihnen von den Banden des Schlafes frei

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 5. p. 209 a.

[2]) A. a. O. a. 1. p. 199 a. In De somno wird der physiologische Prozeß in der denkbar umständlichsten Weise dargestellt; vgl. t. 2. c. 3. p. 75. c 6—9. p. 77 b—82 a.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 203 b. — Vgl. zum folg. Arist. a. a. O. c. 2. p. 455 a 4 ff.

[4]) A. a. O. c. 2. p. 455 a ff.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 204 b. De somno t. 2. c. 1. p. 72 a f.

[6]) S. de hom a. a. O. p. 204 b f.

wird, ohne daß es auch zugleich die übrigen werden. Der Grund hierfür ist der, daß sie während des Schlafes „sich sämtlich wie in einer Wurzel oder in einem Fundament vereinigen", und zwar geschieht dies entweder in Hinsicht auf den Gemeinsinn oder auf den Tastsinn [1]).

Was den ersteren Fall anlangt [2]), so hat man wiederum zweierlei zu unterscheiden, je nachdem man den Gemeinsinn zu den äußeren oder inneren Sinnen in Bewegung setzt. Betrachtet man ihn nämlich in Hinsicht auf die äußeren Sinne, so kann mit Recht der Schlaf als Zustand derselben bezeichnet werden. Die vom Gehirn herabsteigende Kälte erfaßt zuerst die Sinnesnerven (nervi sensibiles) in ihrem Ausgangspunkte, dem Organ des sensus communis, und macht sie ungangbar, so daß der spiritus sensibilis, der in ihnen fließt, nicht zu genanntem Organ gelangen kann. Ohne das Pneuma aber vermögen auch die Einzelsinne ihre Thätigkeit nicht auszuüben; somit ist der Gemeinsinn in Bezug auf sie gefesselt. — In Hinsicht auf die inneren Sinne dagegen, so auf phantasia und imaginatio, wird der Gemeinsinn nicht „unbeweglich" gemacht (non immobilitatur). Deren Organe liegen nämlich in Teilen des Gehirns, die von Natur aus kalt sind, und werden daher im Schlafe durch die im Körper vorherrschende Kälte nicht affiziert. Da das Organ des sensus communis auch von Natur aus kalt ist, wird es gleichfalls im Schlafe in seiner Thätigkeit nicht gehemmt, sondern von den vom Sitz der phantasia und imaginatio herkommenden Vorstellungsbildern verändert. In diesem Falle ist also der Schlaf kein Zustand des sensus communis. „Wenn aber einer fein untersuchen (subtiliter intueri) wollte," sagt Albert am Schlusse seiner Darstellung in der *Summa de homine* [3]), „so würde er sagen, daß der Schlaf nur accidentell Zustand des sensus communis ist, insofern er in die Spezialsinne den spiritus einströmen läßt, nicht aber, daß dessen eigenes Organ durch den Schlaf unbeweglich gemacht wird."

Anders steht es dagegen hinsichtlich des Tastsinns [4]).

[1]) A. a. O. p. 204 b.
[2]) S. zum folg. a. a. O. part. 3. p. 206 a. — [3]) A. a. O.
[4]) S. de hom. a. a O. a 3. part. 4. p. 207 a f.

Sämtliche Sinnesnerven laufen nämlich zusammen und vereinigen sich im Nerven des Tastsinns. Versiegt an jener Stelle die vis tactiva, so hört damit auch die Thätigkeit der übrigen Sinne auf. Insofern bildet das Organ des Tastsinns das Fundament aller Sinnesvermögen und der gesamten Empfindung. Der Schlaf ist daher „zuerst oder insbesondere“ Zustand des Tastsinns.

Welche Wirkung aber übt der Schlaf auf die übrigen Erkenntnisvermögen aus? Er ist, wie schon bemerkt wurde, nach Albert an sich nur eine Fessel der äußeren Sinne [1]), und die durch ihn hervorgerufene Empfindungslosigkeit bezieht sich nur auf die Erfassung der äußeren Sinnesobjekte [2]). Der Intellekt ist dagegen, weil unorganisch, seinem Einfluß entzogen. Nur accidentell kann hier eine Fesselung stattfinden, insofern das Vorstellungsbild im Schlafe häufig der wirklichen Wesenheit des betreffenden Gegenstandes nicht entspricht, und somit der Intellekt, der es von der phantasia zur Bildung des allgemeinen Begriffes empfängt, getäuscht wird. In gleicher Weise kann auch die memoria im Schlafe irregeführt werden und auch bei ihr von einer accidentellen Fessel die Rede sein [3]).

Ist der Schlaf in erster Linie ein Zustand der äußeren Sinnesvermögen, so wirkt er außerdem sekundär auf die Bewegungskräfte hemmend ein. Ausgenommen ist jedoch hiervon der intellectus practicus, da dieser seine Thätigkeit ohne Organ ausübt, und die phantasia, insofern diese zu den inneren Sinnen gehört [4]).

---

[1]) A. a. O. a. 3. part. 1. p. 203 b.

[2]) A. a. O. part. 4. p. 207 a.

[3]) A. a. O. a. 1. p. 199 a. — Das Wesen des Somnambulismus schildert Albert in De somno l. I. t. 2. c. 5. p. 76 b f: Quamvis somnus sit ligamentum sensus et motus, tamen in somno quidam moventur et faciunt multa opera, quae sunt vigilantium, sicut est ambulare et equitare aliquando quaerere et insequi inimicos et forte occidere eosdem et redire ad lectum dormientes Er erzählt alsdann einen selbst erlebten Fall: Et vidi ego et audivi quendam hoc facientem, qui interrogatus elevavit se in lecto et respondit ad interrogata quaerentibus et reposuit se, illis dimissis, et continue dormivit, dum hoc faceret. Alle diese Erscheinungen werden nach Albert dadurch hervorgerufen, daß irgend welche Vorstellungsbilder, welche im Einzelsinn noch vorhanden sind, den sensus communis berühren.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part 1. p. 201 b f.

Der Traum.

Mit der Erklärung des Traumes beschäftigt sich Albert auf das eingehendste sowohl in der *Summa de homine,* wie im zweiten und dritten Buch von *De somno et vigilia,* welche die Schriften *De insomniis* und *De divinatione per somnum* des Aristoteles kommentieren. Die Grundlage bildet auch hier der Aristotelismus. Was die Peripatetiker anlangt, so folgt er hier, wie er selbst angiebt, dem Averroës, Alfarabi und „Abamides" (?) [1]).

„Wir wissen, daß wir dann träumen," führt Albert aus, „wenn unsere Sinne geschlossen sind, und wir Wahrnehmungen von sinnfälligen Formen in unserer Seele haben, welche zwar nicht bestimmte Dinge, sondern etwas ihnen Ähnliches sind. Doch wir träumen nicht nur diese Formen, sondern auch die mit ihnen verbundenen Vorstellungen des Angenehmen und Schädlichen" [2]). Aus dieser Schilderung des Traumzustandes ergiebt sich für ihn zunächst die Frage, welchen Teil der Seele man wohl als den Träger des Traumes anzusehen hat [3]). Da es sich um Bilder von ganz bestimmter Qualität, Figur und Farbe handelt, die wir im Traum sehen, so kann es, führt er aus, der Intellekt, der ja nur das Allgemeine erfaßt, unmöglich sein. Denn wenn er nicht accidentell gefesselt, sondern frei ist, so richtet er sich nicht auf das, was während des Schlafes vorgeht, sondern ist mit Phantasievorstellungen vermischt, über welche er wie über die Dinge selbst urteilt [4]). In gleicher Weise bethätigt sich auch die Meinung (opinio) im Schlafe nur accidentell [5]). Es bleiben somit nur noch die Kräfte der sinnlichen Seele übrig. Kommt es uns auch im Traume vor, als sähen wir nicht nur bloße Bilder von Dingen, sondern als nähmen wir letztere selbst durch alle unsere fünf Sinne unmittelbar wahr, so ist dennoch ein wirkliches Wahrnehmen äußerer Gegen-

[1]) De somno l. II. t. 1. c. 1. p. 84 a.

[2]) A. a. O. p. 83 a.

[3]) Vgl. auch zum folg. Arist. De insom. c. 1. p. 458 b 1 ff.

[4]) S. de hom. q. 42. a. 1. p. 220 a.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 221 a. De an. a. a. O. c 2. p. 84 b. — Vgl. Arist. De insom. c. 1. p. 458 b 10.

stände durch die äußeren Sinnesvermögen ganz und gar ausgeschlossen, da diese im Schlaf gefesselt sind. Es ergiebt sich daher, daß die sinnfälligen Objekte, welche die Organe der äußeren Sinne im Schlafe verändern, nicht realer, sondern geistiger Natur (sensibilia spiritualia, non realia) sein werden. Diese können nun entweder in den Organen der äußeren Sinne selbst oder in denen der inneren aufbewahrt sein. Wäre ersteres der Fall, so ergäbe sich jedoch, daß der betreffende Sinn durch sie ununterbrochen affiziert würde, und daß so der Mensch beständig träumte, und ferner, daß derjenige, der eines Sinnes, z. B. des Gesichtssinnes beraubt ist, wie der Blinde, nie über sichtbare Dinge eine Traumvorstellung haben könnte [1]). Da die Fähigkeit zu träumen von vornherein nur zu einem solchen Seelenteil in Beziehung gebracht werden kann, der nicht selbst durch den Schlaf gehemmt ist, Intellekt und Meinung aber aus den erwähnten Gründen nicht in Betracht kommen können, so ergiebt es sich, daß der Traum durch die inneren Sinne und zwar durch die phantasia, insofern diese der Aufbewahrungsort der sinnlichen Formen ist, veranlaßt wird [2]). Wie diese ursprünglich von den Sinnesorganen bezw. vom Gemeinsinn aufgenommen wurden und dann nach dem Sitz der phantasia gelangt sind, so vollzieht sich im Traum die umgekehrte Bewegung. Im feinen Blut und im spiritus steigen die Abbilder des Sinnfälligen von dem Organ der phantasia nach dem des sensus communis herab; sowie sie dieses berühren, tritt die Traumvorstellung ein [3]). Aus

---

[1]) De somno l. l. t. 1. c. 1. p. 83 b f.

[2]) A. a. O. c. 4. p. 86 a. — Albert beruft sich S. de hom. q. 42. a. 3. p. 221 a außer auf Aristoteles (insom. c. 1. p. 559 a 21 f.) für obige Behauptung insbesondere auf die Araber: Dicit enim Alpharabius, quod somnium attribuitur virtuti imaginativae. Item Alpharabius, somnia debent attribui virtuti imaginativae, sive fuerunt vera sive falsa. Dicendum, sicut dicit Alpharabius in necromantia, quod motus sensibilium est a sensu in imaginationem, ita quod principium est a sensu et finis in imaginatione. Item Avicenna dicit, quod virtus imaginativa agit in somnio (vgl. L. VI. naturalium. IV. 2. fol. 30^{v} b f.). Hoc etiam dicit Algazel, scilicet quod somnium est motus virtutis phantasticae.

[3]) De somno a. a. O. p. 84 a. c. 4. p. 85 b f. S. de hom. q. 42. a. 3. p. 221 a f.; a. 4. p. 222 b; q. 43. a. 1. p. 224 a; a. 3. p. 227 a; q. 44. p. 229 a.

diesem Grunde bezeichnet Albert den Traum selbst als einen Zustand der phantasia und des Gemeinsinns oder als eine durch die Bewegung der Abbilder hervorgerufene Vorstellung (phantasia ex motu simulacrorum) [1]).

Die Traumillusion (latentia somnii) d. h. das Verborgenbleiben des Traumes als solchen erklärt Albert aus der Gewalt des Traumes (potentia somnii) selbst. Im Schlaf ist nämlich der Gemeinsinn in seiner äußeren Thätigkeit gehemmt und kann diese daher nicht in Beziehung zu seiner inneren setzen. Da er somit seine Beurteilungsfähigkeit einbüßt und auch der Intellekt, wenn auch nur accidentell gebunden, doch in seiner Thätigkeit durch die überaus heftige Bewegung der imaginatio stark gehindert ist [2]), so wird das Vorstellungsbild für den Gegenstand selbst gehalten, und es erscheint uns alsdann die unserem Auge sichtbare Größe des Mondbildes für die wirkliche Größe des Mondes [3]). — Täuschungen, die wir im Halbschlummer erleben, haben dagegen ihren Grund in einer gewissen Schwäche des Traumes (debilitas somnii), da alsdann unsere Sinne sich zu lösen anfangen und die geringsten äußeren Einwirkungen in außerordentlich verstärkter Weise von uns empfunden werden, ein leiser Ton als großes Geräusch u. s. w. [4]).

Von der Bewegung, welche den Traum veranlaßt, hat man eine andere [5]) wohl zu unterscheiden, die in wachem Zustande stattfindet, und die ihr sehr ähnlich ist. Wie Albert betont, kann indessen der durch diese zweite Bewegung hervorgerufene Zustand schon deshalb nicht als Traum bezeichnet werden, weil ihm dessen wesentlichste Eigenschaft fehlt, insofern derselbe ja nicht im Schlafe eintritt.

Die zahlreichen Ursachen, durch die derartige traumähn-

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 222 b. — S. Arist. De insom. 1. p. 449 a 18. p. 462 a 8.

[2]) Dies ist der Fall, weil auch auf psychologischem Gebiet der Grundsatz gilt, daß die schwächere Bewegung durch die stärkere unterdrückt wird. Cf. S. de hom. q. 66. a. 1. p. 233. Arist. De sensu 7. p. 447 a 14.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 233 b. De somno l. II. t. 1. c. 3. p. 85; t. 1. c. 7. p. 89 b; t. 2. c. 3. p. 91 b. — S. Arist. De insom. 1. p. 458 b 17 f.; p. 459 a 1 f.; 3. p. 462 a 1 f.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 234 a. S. Arist. a. a. O. c. 3. p. 463 a 10 f.

[5]) S. de hom. q. 44. p. 230 a f.

liche Bewegungen veranlaßt werden, führt Albert auf vier Hauptgruppen zurück. Wir können nach ihm derartige Fälle zunächst häufig bei Kindern beobachten. Infolge vieler Aufdünstungen bewegt sich bei ihnen ein starker Wärmestrom zum Organ des Gemeinsinnes und der Einzelsinne. Wenn nun ihre Sinne von äußerer Thätigkeit abgelenkt sind, wie dies im Dunkeln oder an einem einsamen Ort der Fall ist, so steigen mit dem Blut und dem Pneuma die Vorstellungsbilder alsbald vom Organ der imaginatio zu dem des sensus communis herab, und das alsdann Gehörte und Gesehene wirkt auf sie beängstigend. Sind sie dagegen an einem hellen Ort oder unter Menschen, so werden die einzelnen äußeren Sinne auf die äußeren Gegenstände hingelenkt; durch die größere Intensität ihrer Bewegungen werden die der inneren Sinne unterdrückt, sodaß jene Erscheinungen fortbleiben. — Ein zweiter Hauptgrund ist die bei melancholischem Temperament vorherrschende kalt-trockene Komplexion. Diese Mischung bewirkt die stärkste Vorstellung und die schwächste Aufnahme äußerer Bilder. In heftigster Bewegung (fortissimo motu) steigen jene zum Gemeinsinn herab und werden daher als äußere Wahrnehmung empfunden. Wegen der schlechten Mischung des Körpers (propter malitiam complexionis) sehen sie häufig grausig aus, und so kommt es vor, zumal die äußeren Bewegungen unterdrückt sind, daß die Melancholiker Gespenster sehen und sich mit ihnen unterreden. — Als dritter Grund wird die körperliche Schwäche (infirmitas) angeführt. Diese ist insbesondere dann, wenn die Komplexion warm und trocken ist, die Veranlassung zu traumähnlichen Gebilden. Die Wärme nämlich erregt am stärksten, das Trockene aber bewirkt, daß die Bilder in den Organen lange vorhanden sind. Diese bewegen alsdann den sensus communis nach Art des Sinnfälligen, was wir bei den Delirien der Kranken beobachten können, bei denen der Krankheitsstoff nach dem Kopfe steigt. — Viertens kann allzu lebhaftes Nachdenken die Ursache davon sein, daß Vorstellungsbilder zum Gemeinsinn steigen und es dann einem scheint, als ob man das, was einem gerade beschäftigt, wirklich hört und sieht [1]).

[1]) A. a. O. q. 44. p. 230 b.

Im Anschluß an diesen Teil seiner Untersuchung über das Wesen des Traumes, dem mehr grundlegende Bedeutung zukommt, behandelt Albert noch eine Anzahl verschiedener Fragen, auf die nur in Kürze eingegangen werden soll. Ihre Lösung erfolgt meist im Sinne des Aristoteles. Wie dieser, so behauptet auch Albert, daß manche Menschen ihr ganzes Leben lang nie einen Traum hätten, was allerdings nur selten vorkomme. Er führt diese Erscheinung zunächst auf den von Aristoteles [1]) selbst angegebenen physiologischen Grund zurück, daß jene stets schlafen gehen, bevor sie die Mahlzeit verdaut haben. Die infolgedessen in ihnen vorhandene Wärme hebt nämlich unausgesetzt dicke Dämpfe nach dem Gehirn empor, welche immer wieder abgekältet herabsinken und von ihr wieder zurückgesandt werden [2]). Der zweite Grund ist ein psychologischer: die virtus imaginativa kann nämlich unter Umständen so schwach sein, daß sie nicht kräftig genug bewegende Vorstellungsbilder formen kann. Die Erscheinung, daß wir im Traum zumeist keine Kenntnis davon haben, was sich kurz vorher im wachen Zustand ereignet hat, beruht darauf, daß die memoria im Schlafe gebunden und so in ihrer Thätigkeit gehemmt ist. Indessen muß betont werden, daß das Vergessen nur dem wachen Zustand an sich zukommen, daß im Schlafe dagegen nur accidentell hievon die Rede sein kann, insofern es nur da ein wirkliches Vergessen giebt, wo auch ein Aufnehmen und Erhalten von Wissen stattfindet, d. h. in wachem Zustande [3]).

Die weiteren Erörterungen Alberts [4]) über die Traumdeutung, die Beziehungen des Traumes zur Zukunft, über die Ursachen seiner Eigenart, die wenig psychologischen Wert besitzen, können wir übergehen. Es möge die Bemerkung genügen, daß Albert diese Fragen sämtlich im Anschluß an die Araber löst, falls Aristoteles nicht selbst diesen oder jenen Punkt berührt.

---

[1]) De divin. 1. p. 433 a 7. 31. Vgl. De insom. 3. p. 461 a 13.

[2]) S. de hom. q. 45. p. 232 a. De som. l. II. t. 2. c. 5. p. 92 b.

[3]) S. de hom. q. 46. a. 3. p. 235 a.

[4]) De somno l. III. p. 93—109. S. de hom. q. 47—51. p. 235—243. Vgl. De apprehens. V. n. 12—14. p. 29 b ff.

Die inneren Sinnesvermögen.

Vorbemerkungen.

In der Reihenstufe der seelischen Erkenntniskräfte nimmt Aristoteles zwischen dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen und den intellektuellen Denkthätigkeiten noch eine Reihe von Seelenkräften an, nämlich die Einbildungskraft, das Gedächtnis und die Wiedererinnerungskraft. Diese drei Vermögen, die sog. Kräfte der inneren Wahrnehmung, wurden von der nacharistotelischen Philosophie beibehalten; Name und Begriff derselben waren in der Folgezeit indessen fortwährenden Schwankungen und Veränderungen ausgesetzt. Diese Verwirrung entstand zunächst dadurch, daß die Späteren das aristotelische Vermögen der φαντασία seinen verschiedenen Funktionen entsprechend teilten und denselben Terminus sowohl für die Bezeichnung des Gesamtvermögens, wie eines Teilvermögens verwandten. Dieser Übelstand wurde aber dadurch noch vermehrt, daß man außer dem griechischen Ausdruck noch den entsprechenden lateinischen „imaginatio" zur Benennung eines zweiten Teilvermögens einführte. Doch nicht genug; die Verworrenheit erreicht noch einen höheren Grad, insofern die einzelnen Namen der Spezialvermögen bei dem einen Philosophen diesen, bei dem anderen jenen Sinn bedeuten [1]).

Systematische Anordnung der Vermögen finden wir erst bei den Arabern. Von ihnen übernimmt Albert zwar die Fünfzahl [2]) der Vermögen; was deren Namen und Bestimmung anlangt, so weicht er indessen nicht selten von seinen arabischen

[1]) Nur eine kleine Probe: die *phantasia* des Avicenna ist gleichbedeutend mit dem *sensus communis* Alberts, die *phantasia*, die Albert selbst in verschiedenem Sinne auffaßt, dagegen bald mit der *imaginativa* bezw. *cogitativa*, bald mit der *existimativa* bei Avicenna identisch. Letzterer macht selbst darauf aufmerksam, daß die einzelnen Sinne verschieden benannt werden und macht die Bemerkung: sed tamen non curamus, quia de nominibus non disputamus, sed intentiones et differentias intelligere debemus (Canon l. I. f. 1. d 6. c. 5. p. 51. Basil. 1556).

[2]) Die Fünfzahl der sinnlichen Erkenntniskräfte dürfte aus dem Bestreben, einen gewissen Parallelismus zwischen den äußeren und inneren Erkenntniskräften der sinnlichen Seele herbeizuführen, zu erklären sein. Vgl. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 407.

Vorbildern ab [1]). Und zwar führt er in der *Summa de homine* als innere Erkenntniskräfte der sinnlichen Seele an: das innere

[1]) Die drei aristotelischen Vermögen *φαντασία, μνήμη* und *ἀνάμνησις* sind in ihrer Weiterentwicklung durch die spätere Philosophie den mannigfachsten Schicksalen begegnet. Wir können hier nur soweit darauf eingehen, als es für unsere Zwecke dienlich erscheint. Die beiden Griechen, denen Albert häufig folgt, Johannes von Damaskus und Nemesius unterscheiden ebenfalls drei innere Erkenntniskräfte: *τὸ φανταστικόν, τὸ διανοητικόν, τὸ μνημονευτικόν* (s. Joh. Dam. De fide orthodoxa l. II. c. 17. 19. 20. Patrologia, ed. Migne. Ser. Gr. tom. 94. col. 933. 938; 937 f. S. Nemesius, a. a. O. cap. 5. col. 632 D. Vgl. Domański, a. a. O. S. 74 und die tabellarische Übersicht der Seelenvermögen, die wir am Schluß der Lehre von den inneren sinnlichen Seelenvermögen geben, ferner Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 398). Während somit die *ἀνάμνησις* des Aristoteles fortgefallen ist, bezw. in dem Begriff der *μνήμη* aufgeht, bildet die *φαντασία λογική* oder *βουλευτική* bei ihnen als *διανοητικόν* („das vermittelte Denken", wie es Domański, a. a. O. S. 82. Anm. 1 im Gegensatz zu dem *νοητικόν*, „dem unmittelbaren Denken" faßt) ein eigenes Vermögen. Das *διανοητικόν* finden wir bei den Arabern gleichfalls als besondere Kraft, als *vis cogitativa* (vgl. S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 a) beibehalten; auch darin nähern sie sich den beiden Griechen (bez. Nemesius s. Domański, a. a. O. Anm. 1; desgl. Margarites Evangelides, zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen. Berlin 1882. S. 11), daß sie diese Kraft nur der menschlichen Seele zukommen lassen. Z. B. Avicenna, l. VI. natur. 1, 5. fol. 8v a: post hanc est vis, quae vocatur imaginativa (gleich phantasia im Sinne Alberts) comparatione animae vitalis et cogitans comparatione animae humanae. Albert faßt dagegen die *phantasia* als Vermögen der sinnlichen Seele auf, die indessen beim Menschen durch ihre Hinordnung auf die Vernunft zu größerer Potenz gelangt. Alfarabi, Avicenna und Algazel stimmen mit den Griechen auch ferner darin überein, daß sie die *reminiscentia* nicht als eine von der *memoria* verschiedene Fähigkeit aufzählen. Indem die beiden letzteren die Reihe der inneren Erkenntniskräfte mit dem *sensus communis* beginnen, ergiebt sich ihnen eine allerdings äußerst harmonische Einteilung: der sensus communis (sive phantasia) liefert die formae sensibiles, die imaginatio (sive vis formans) bewahrt sie auf, die imaginativa (sive cogitativa) verbindet und trennt sie, die existimativa (sive opinativa) gewinnt die intentiones, die memorativa bewahrt letztere auf. Über die Lehre von den inneren Sinnen bei Algazel und den jüdischen Philosophen vgl. die Zusammenstellung bei Kaufmann, Theol. des Bachja ibn Pacuda. S. 12—16 Bezüglich Avicenna, Canon a. a. O. p. 50 f. L. VI natural. I, 5. fol. 7v b. Die Psychologie. 7. Abschnitt. Z. d. m. G. Bd. 29. S. 399 ff. Schahrastani, II. S. 314 f. Vgl. Ritter, Gesch. d Philos. VIII. S. 35 f. Landauer, Zur Psychol des Ibn Sina a. a. O. S. 403 ff. Anm. 9. Carra de Vaux, a. a. O. p. 212 ff. Von diesen fünf inneren Sinnen finden wir vier bereits von Alfarabi erwähnt. S. Hauptfragen c. 20. S. 105. (Nach Schmölders Übersetzung Documenta philos. Arabum. p. 55. vgl. S. 115 muß Dieterici die formativa übersehen haben.) S. ferner „Die Petschafte der

Anschauungsvermögen (imaginatio), die Vorstellungskraft (phantasia), den Instinkt (aestimatio), das Gedächtnis (memoria) und die Wiedererinnerungskraft (reminiscentia) [1]). In *De anima* schließt er sich, wie wir schon erwähnt haben [2]), noch direkt den Arabern an, d. h. er beginnt mit dem sensus communis und führt die reminiscentia nicht als besondere Potenz an. Dem entspricht es auch, daß er in der *Isagoge in libros De anima* in gleicher Weise verfährt. In ausdrücklicher Berufung auf Avicenna führt er als innere Sinne an: erstens den sensus communis, zweitens die imaginatio, drittens die imaginativa oder cogitativa oder formativa, viertens die aestimativa und fünftens die memorativa oder memoriabilis [3]). Wir begegnen indessen bei Albert nicht nur diesen zwei verschiedenen Anordnungen, sondern wir finden in *De apprehensione* noch eine dritte: sensus communis, imaginativa, aestimativa, phantasia, memoria [4]). Das Bestreben, den Autoritäten zu folgen, das sich in den letzteren drei Schriften deutlich geltend macht, wird in der „Summe über den Menschen"

Weisheitslehre" c. 36. (Dieterici, S. 121.) Avicenna fügte noch den sensus communis bezw. die phantasia hinzu. Averroës nennt (Colliget l. II. c. 20) die imaginativa (= imaginatio Avicennas), die aestimativa bezw. die cogitativa, die conservativa (= memoria), die reminiscibilis. Auch die lauteren Brüder handeln von der „vorstellenden, denkenden und behaltenden Kraft". Indessen unterscheidet sich ihre ganze Anordnung wesentlich von der der anderen erwähnten arabischen, wie auch der christlichen Scholastiker, insofern sie den fünf sinnlichen Vermögen (gemeint sind die äußeren Sinne) fünf geistige gegenüberstellen, nämlich die genannten drei und die redende und bildende Kraft. Durch letztere soll die Seele die Schrift und die Kunst hervorbringen. Sie ist also nicht zu verwechseln mit der formativa Avicennas, mit der die phantasia Alberts gemeint ist (Vgl. Carra de Vaux, a. a. O. p. 214 f. Dieterici, Anthropologie S. 56. Mikrokosmus S. 100).

[1]) S. d. hom. q. 35. p. 176 b. — Da die deutschen Ausdrücke indessen durchaus nicht wiedergeben, was mit den lateinischen gemeint ist, und das Verständnis durch erstere eher erschwert als erleichtert wird, behalten wir im Folgenden die lateinischen termini Alberts bei.

[2]) S. S. 132.

[3]) C. 14. p. 42 b. Vgl. S. 132. Anm. 6.

[4]) Pars III. IV. p. 12 ff. Die reminiscentia wird zwar getrennt von der memoria speziell behandelt (a. a. O. IV. p. 17 a), hierbei aber ausdrücklich bemerkt, daß sie nicht von dieser dem Subjekt, sondern nur der Art und Weise ihrer Thätigkeit nach verschieden ist. Ausdrücklich bezeichnet er vorher bereits (a. a. O. p. 16 b), die memoria als ultima virtus sensibilis.

von dem Wunsch, eine streng systematische Gliederung zu treffen, überwogen. Insofern er hier den sensus communis im Gegensatz zu Avicenna zu den äußeren Sinnen zählt, gelingt es ihm, die äußeren und inneren Sinne nach dem Grade ihrer Fähigkeit, die Formen aufzunehmen, von einander zu scheiden, wie sich dies aus dem Folgenden sofort ergeben wird. Um aber die Fünfzahl und damit den Parallelismus zu retten, sieht Albert sich hier gezwungen, im Anschluß an Aristoteles außer der memoria noch die reminiscentia eigens anzuführen, während er sonst nach dem Vorbilde der arabischen Autoritäten die Reihe der inneren Vermögen mit der memoria abschließt. Aus bewußten Gründen [1]) haben wir den Gemeinsinn bereits unter den äußeren Vermögen behandelt und bringen die inneren einzelnen Kräfte der Seele in der Reihenfolge zur Darstellung, in welcher Albert sie in der *Summa de homine*, der selbständigsten der hier in Betracht kommenden Schriften, behandelt.

Die innere Wahrnehmung.

Das bestimmende Prinzip, mit dessen Hilfe die inneren Sinne ihre Thätigkeit ausüben, sind gleichfalls die sinnfälligen Formen. Dagegen unterscheiden sich die inneren scharf von den äußeren Sinnen durch den höheren Grad ihrer Abstraktionsfähigkeit; denn die äußeren Vermögen empfangen die Abbilder des Sinnlichen nur, wenn und solange die betreffenden realen Gegenstände vorhanden sind, die inneren bilden dagegen das Subjekt der Formen, ohne daß die materiellen Korrelate gegenwärtig sind [2]). Was die Natur der inneren Sinne anlangt, so ist diese organisch [3]). In *De anima* [4]) vertritt er im Anschluß an Avicenna [5]) die Ansicht, daß die aufgenommenen Abbilder eine analoge Lage, Begrenzung und Größe im Gehirn besitzen, daß z. B. die Formen von drei nebeneinander liegenden Quadraten, a, b und c, wie in der Wirklichkeit, so auch entsprechend im

[1]) Vgl. S. 133.
[2]) S. de hom. q. 40. a. 2. p. 196 b. De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a.
[3]) S. de hom. q. 40. a. 1. p. 196 a.
[4]) L. III. t. 1. c. 4. p. 125.
[5]) A. a O. IV, 3. fol. 33v.

Organ gelagert sind. Diese Auffassung, welche Albert in *De anima* vertritt, verwirft er auf das entschiedenste in der *Summa de homine*[1]). Er erklärt hier, daß die Formen weder selbst Quantitäten seien, noch Quantität hätten, daß sie vielmehr nur Abbilder und Wesenheiten von quantitativ bestimmten Dingen darstellten. Wohl bekämpft er die in *De anima* von ihm selbst vertretene Ansicht Avicennas; eine andere positive Erklärung über das Sein der Formen im Organ setzt er indessen nicht an ihre Stelle.

Die inneren sinnlichen Erkenntniskräfte.
Die imaginatio oder vis imaginativa.

Albert erwähnt die verschiedenen Standpunkte, von denen aus die erste der inneren Kräfte durch andere Philosophen bestimmt wird. Er selbst faßt sie im Anschluß an Avicenna[2]) und Algazel[3]) als diejenige Fähigkeit auf, welche die Abbilder der sinnlichen Gegenstände, ohne daß diese selbst zugegen sind, schlechthin aufbewahrt, sie also nicht zum Gegenstand einer weiteren Thätigkeit macht[4]). Werden die äußeren Sinne definiert a recipiendo, so wird es die imaginatio dagegen a retinendo formas: sie bildet daher gleichsam die Schatzkammer der Formen[5]). Sie empfängt dieselben unmittelbar vom sensus communis, mittelbar von den äußeren Sinnen her[6]).

[1]) A. a. O.

[2]) A. a. O. I, 5. fol. 7v b: Post hanc est imaginatio vel quae est etiam formans, quae est vis originata in prima concavitate cerebri recipiens per se ipsam formas omnes, quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. Es sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Avicenna mit „imaginatio“ und „imaginativa“ (sc. vis) zwei verschiedene Potenzen meint, im ersteren Falle nämlich die imaginatio im Sinne Alberts, im letzteren aber die phantasia. S. an den S. 155. Anm. 1. angegebenen Orten. Albert selbst gebraucht jene beiden Termini zur Bezeichnung ein und derselben Potenz. Vgl. die Überschriften der articuli von S. de hom. q. 37. p. 176 b—197 a.

[3]) De anima c. 4: Imaginativa est virtus retentiva ejus, quod impressum fuit sensui communi.

[4]) S. de hom. q. 35. a. 1. p. 177 a b De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 1. c. 1. p. 122 b. De mem. et rem. t. 1. c. 1. p. 52 a.

[5]) De somno l. II. t. 1. c. 1. p. 84 a.

[6]) S. de hom. a. a. O. p. 177 b.

Geht man von dieser Bestimmung der vis imaginativa aus, so kann sie nach Albert von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und demgemäß benannt werden. Da sie, wie eben auseinandergesetzt, die Formen aufbewahrt, ohne daß deren materielle Träger gegenwärtig sind und sie somit (im Gegensatz zu den äußeren Sinnen) die Abbilder „formeller" (formalius) besitzt, heißt sie, wie unser Scholastiker an Avicenna und Alfarabi [1]) sich anschließend bemerkt, vis formalis [2]). Weil die Formen ihrem spirituellen Sein nach in ihrem Organ vorhanden sind, wird sie von Augustin als spiritus bezeichnet [3]). Endlich

[1]) Avicenna bezeichnet die imaginatio, nicht aber die von dieser unterschiedene imaginativa als vis formans. Vgl. L. VI. natural. 1, 5. fol. 7v b (s. S. 155. Anm. 1). 4, 2. fol 29v b. Auch Alfarabi spricht bereits von einer vis formativa. S. a. d. S. 155. Anm. 1. a. O.

[2]) Vgl. De mem. et rem. a. a O. De an. a. a O. De apprehens. III. n. 6. p. 13 b.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 177 a. Albert bezieht sich hier auf De gen. ad litt. XII, 12, 25, wo Augustin über die visio spiritalis handelt: Sed cum vigilantes, neque mente a sensibus corporis alienata, in visione corporali sumus, discernimus ab ea visionem spiritalem, qua corpora absentia imaginaliter cogitamus, sive memoriter recordantes quae novimus, sive quae non novimus et tamen sunt, in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes sive quae omnino nusquam sunt, pro arbitrio vel opinatione fingentes. — Was den Terminus „spiritus" anlangt, dem wir noch des Öfteren in unserer Abhandlung begegnen werden, so sei bemerkt, daß er ebenso wie der entsprechende indische Ausdruck „prâna" und der griechische „πνεῦμα" (vgl. hierzu E. Teichmann, Die paulin. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht. Freiburg i. B. u. Leipzig 1896. S. 42 ff.) eine ganze Reihe von Bedeutungen durchlaufen hat, von Gott als dem reinsten Geist bis zum feinsten Ätherstoffe. Bei Augustin bedeutet „spiritus" seiner Grundbedeutung „Atem" entsprechend jegliche Form des Lebens und Lebensgeistes, so daß er nach oben Gott und nach unten jede Tierseele, ja sogar die wehende Luft bezeichnet. Vgl. De an. et eius orig. IV, 23: Generale nomen animae esse intelligimus spiritum. Cuius quidem nominis significatio tam late patet, ut etiam Deus vocetur spiritus. Et iste flatus aëreus, quamvis sit corporeus, appellatur in Psalmo (54, 9) spiritus tempestatis. Qua propter et eam, quae anima est, etiam spiritum nuncapari puto, quod admonitus his, quae commemoravi, divinarum testimoniis paginarum, ubi et anima pecoris, cui non est intellectus, appellata legitur spiritus, non negabis ulterius. Vgl. Gangauf. Metaph. Psychol. des hl. Augustinus. Augsburg 1852. S. 206. Ähnlich bemerkt Thomas (Sent. I, 10. 1. 4): Spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicuius naturae, unde dicitur tam de corporalibus, quam de incorporeis; aër enim spiritus dicitur propter subtilitatem, et exinde attractio aëris et expulsio dicitur spiritus, et exinde etiam subtilissimi vapores per quos diffunduntur virtutes animae in partes

aber wird manchmal die gesamte Fähigkeit der sinnlichen Seele, welche es mit dem von den Sinnen überkommenen Sinnfälligen, ohne daß die betreffenden stofflichen Substrate zugegen sind, und ohne Beziehung auf die Vergangenheit zu thun hat, imaginatio genannt (insofern imaginatio der lateinische terminus für φαντασία ist). Sie umfaßt demgemäß die imaginatio im engeren Sinne, die phantasia und aestimatio. In dieser Weise wird sie, wie Albert hinweist, von Johannes Damascenus[1]) und Nemesius[2]) aufgefaßt[3]). Albert selbst hält in seinen Ausführungen im allgemeinen an der ursprünglichen Wesensbestimmung fest.

Der spezifische Akt der imaginatio ist nach ihm imaginari d. h. vorstellen, das betreffende Vorstellungsbild sich zum Bewußtsein bringen, es vor unser geistiges Auge führen. Sekundär bereitet sie die Formen für andere seelische Kräfte, denen sie gleichfalls in irgend einer Weise als Objekt dienen, in vierfach verschiedener Weise vor, nämlich einmal für die Zwecke der

---

corporis dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus, sicut dicimus spiritum Deum et angelum et animam; et inde est etiam, quod dicimus duos homines amantes se et concordes esse unius spiritus vel conspiratos, sicut etiam dicimus eos esse cor et unam animam. Vgl. S. c. gent. IV. 23. Was den Gebrauch des Wortes „spiritus" bei Albert selbst anlangt, so sind vor allem zwei Auffassungen scharf zu unterscheiden. Da, wo er als Aristoteliker spricht, ist der körperliche Nervengeist gemeint. In diesem Falle unterscheidet er im Anschluß an die mittelalterlichen Physiologen (vgl. z. B. Costa-ben-Luca, a. a. O. p. 130. Constantinus Africanus, De comm. med. cogn. necess. loc. IV, 19) den spiritus vitalis, der vom Herzen herkommend Leben und Pulsschlag bewirkt, den spiritus animalis, der im Gehirn seinen Sitz hat und den motorischen, sowie den sinnlichen Apprehensivkräften dient und außerdem noch drittens den spiritus naturalis, welcher das Werkzeug der vegetativen Vermögen bildet (vgl. z. B. S. de hom. q. 20. a. 1. p. 95 b; q. 86. p. 344 a). In ganz anderem Sinne gebraucht Albert „spiritus" dort, wo er über die augustinische Vermögenstrias memoria, intellectus und voluntas handelt; hier bedeutet spiritus, wie wir im dritten Hauptabschnitt unserer Schrift noch näher hören werden, die unkörperliche Seele und zwar des näheren den oberen Teil derselben, der als Träger der erwähnten drei Vermögen gedacht ist (S. th. II. t. 7. q. 31. m. 2. p. 181 b. Sent. I. I. d. 3. a. 20. p. 73 a). Über das esse spirituale, das den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung im Medium und Organ zukommen soll, vgl. S. 89.

[1]) De fide orth. c. 17. col. 933 C.

[2]) De nat. hom. c. 6. col. 652 B ff.

[3]) S. de hom. a. a. O.

mathematischen Erkenntnis und somit für ein höheres Vermögen, nämlich den Intellekt vor, wie Albert in Berufung auf Avicenna [1]) feststellt, ferner für die phantasia und aestimatio, sodaß diese die Vorstellungsinhalte (intentiones) aus ihnen erhalten, alsdann für die memoria, die sich mit Hilfe der präparierten Formen auf früher durch die Sinne erfaßte Gegenstände zurückwendet, schließlich für die Traumvorstellung, indem diese den Abbildern die Fähigkeit verleiht, zu dem Zentralsinn zurückzufließen [2]).

Die phantasia und aestimatio (vis aestimativa).

Im weiteren Sinne umfaßt die phantasia nach Albert die imaginatio, die phantasia im engeren Sinne und die vis aestimativa. Der Grund, daß Aristoteles [3]) sie derart auffaßt und den Namen einer Teilpotenz äquivok für den einer anderen setzt, ist nach Albert der Umstand, daß die phantasia die gesamte Formbestimmung (tota formalitas) der sinnlichen Seele bildet und es scheint, als ob alle ihre inneren Kräfte in einer gemeinsamen Wesenheit und Substanz wurzeln und sich nur ihrem materiellen Sein nach, das sie in verschiedenen Teilen des Gehirns haben, unterscheiden [4]). Nur in denjenigen Kapiteln [5]), in welchen Albert die Ausführungen des Aristoteles über die phantasia kommentiert, faßt er sie selbst in irgendwie weiterem Sinne auf. Indessen macht er auch eigens stets darauf aufmerksam [6]), da er zugleich nebenher in Digressionen die Teilpotenzen der aristotelischen *φαντασία* gesondert behandelt [7]). Als einzelne Kraft derselben betrachtet er sie durchweg in der *Summa de homine* [8]).

[1]) Vgl. a. a. O. 4, 2. fol. 30r a.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 179 b. De apprehens. III. n. 8. p. 14 a.

[3]) S. de hom. q. 36. a. 4. p. 182 a f. Vgl. zum Folg. Freudenthal, Über den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles. 1863. S. 19 f. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 545 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 48 f.

[4]) De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 a.

[5]) A. a. O. c. 6—9. p. 126 b—130 a. Vgl. Arist. De an. l. III. c. 3. p. 427 b 14. 24 ff. 428 b c ff. 429 a 2 ff.

[6]) De an. a. a. O. c. 6. p. 126 b: Similiter autem imaginatio large accepta, prout ambit imaginationem et phantasiam, quae utitur imaginibus . . .

[7]) A. a. O. c. 1—3. p. 122—124.

[8]) Q. 35—37. p. 176 b—185 a.

Als solche wird die phantasia in enger Beziehung zur vis aestimativa gesetzt. Da aber bezüglich der Wesensbestimmung der phantasia sowohl, wie der vis aestimativa eine unglaubliche Verworrenheit herrscht und ihr gegenseitiges Verhältnis fast an allen Stellen, wo Albert darauf zu sprechen kommt, verschieden dargestellt wird, so ergiebt sich für uns die Notwendigkeit, die einzelnen Darlegungen über diese beiden Vermögen nicht nacheinander, sondern vielmehr nebeneinander zu betrachten. Gehen wir zu diesem Zweck die Stellen in der *Summa de homine* und in *De anima* einzeln durch. In ersterer Schrift bezeichnet Albert die phantasia zunächst als das sinnliche Urteilsvermögen schlechthin, d. h. als diejenige Fähigkeit, durch welche die Seele die Abbilder, ohne daß die betreffenden Gegenstände gegenwärtig sind, per compositionem et divisionem untereinander in Beziehung setzt, d. h. sie als Subjekt und Prädikat durch Position miteinander verbindet oder durch Negation trennt [1]). Lassen wir uns vorläufig an dieser Erklärung genügen und hören wir, wie die Thätigkeitssphäre der vis aestimativa bestimmt wird. Diese definiert Albert in der *Summa de homine* als diejenige Fähigkeit, die der phantasia folgt und von ihr verschieden ist, die in den erfaßten Vorstellungsinhalten (intentiones), welche nicht durch die Empfindungen selbst empfangen werden, wohl aber mit ihnen verknüpft sind, auf Grund der vollzogenen Verbindung oder Trennung sich für Begehren oder Fliehen (imitatio vel fuga) entscheidet. Er bezeichnet sie des näheren als die Ausdehnung der phantasia auf die Praxis; phantasia und vis aestimativa sollen sich wie intellectus

[1]) Albert schließt sich hier (S. de hom. q. 36. a. 1. p. 180 b), wie er sagt, Algazel an: Stricte autem accipitur pro potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem et sic definitur ab Algazele. Er beruft sich indes mit Unrecht auf diesen, indem er einen wesentlichen Teil der ihm wohlbekannten und a. a. O. p. 180 a angeführten Definition Algazels: Phantasia vero est in medio cerebri, cuius est movere, non apprehendere, perquirit etiam nunc de his, quae sunt in arca formarum, nunc de his, quae sunt in arca intentionum, ausläßt; denn er fügt nicht hinzu, daß die phantasia sich nach Algazel nicht bloß auf die in der imaginatio aufbewahrten Formen, sondern auch auf die in der aestimatio (i. e. arca intentionum) vorhandenen Vorstellungsinhalte richtet und somit die Bethätigung des letzteren Vermögens selbst voraussetzt.

speculativus und intellectus practicus zu einander verhalten. Während die phantasia die Vorstellungsinhalte unter dem Gesichtspunkt von wahr und falsch erfaßt, nimmt sie die vis aestimativa unter dem des Nützlichen und Schädlichen auf. „Letztere ahmt im Bewegen mehr die Natur als das Wissen und die Kunst des intellectus practicus nach.“ Ohne irgend welches Nachdenken hat das Schaf unmittelbar mit der Gestalt des Wolfes die Vorstellung, daß dieser ihm feindlich ist[1]); es sagt ihm dies ohne weiteres die vis aestimativa, d. h. der tierische Instinkt[2]). Wir hören somit von einer neuen Funktion der phantasia, von der in der ursprünglichen Bestimmung nicht die Rede war, daß sie nämlich auf Grund ihrer beurteilenden Thätigkeit Vorstellungsinhalte unter den Gesichtspunkten von wahr und falsch empfängt. Wir erhalten damit eine zweite von der ersten abweichende Bestimmung der phantasia, die wir noch an anderer Stelle[3]) erwähnt finden. In demselben Zusammenhang begegnen wir noch einer dritten Erklärung. Nach dieser besitzt sie auch die Fähigkeit, auf Grund ihrer urteilenden Thätigkeit die Intentionen des Freundlich- und Feindlichgesinnten, des Zuträglichen und Unzuträglichen zu erfassen, d. h. es wird ihr hier auch die Funktion der vis aestimativa beigelegt[4]). Endlich soll sie nach Albert noch die Fähigkeit haben, wie er an anderer Stelle bemerkt[5]), die Vorstellungsinhalte sowohl unter dem spekulativen, wie unter dem praktischen Gesichtspunkt zu gewinnen.

Durch seine Darstellung in *De anima* erhalten wir von dem Verhältnis zwischen phantasia und vis aestimativa wiederum ein ganz verändertes Bild. Indessen ist hervorzuheben, daß seine Ausführungen in den Digressionen, in denen er die phantasia und vis aestimativa als gesonderte Kräfte behandelt, sich nicht wider-

[1]) Das bekannte Schulbeispiel hierfür. Vgl. u. a. Alfarabi, Petschafte der Weisheitsl. c. 36 (Dieterici, S. 121). Avicenna, a. a. O. 1, 5. fol. 8r a.

[2]) S. de hom. q. 37. a. 2. p. 184 b. a. 4. p. 184 a. De apprehens. III. n. 10. p. 14 b. — Den Ausdruck *instinctus* finden wir bei Albert schon erwähnt, z. B. De apprehens. IV. n. 5. p. 16 a. De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 b. Desgl. bei Thomas; s. S. 165. Anm. 5. — Die Vorstellung, welche die Bewegung der Tiere beeinflußt, ist nach Aristoteles die *φαντασία αἰσθητική*. S. Freudenthal, a. a. O. S. 30 f.

[3]) A. a. O. q. 37. a. 2. p. 184 b. — [4]) Q. 5. a. 1. p. 177 b f.

[5]) A. a. O. q. 36. a. 1. p. 181 a.

sprechen, wie dies bei den behandelten Stellen in der *Summa de homine* der Fall ist. Während nach der in letzterer Schrift gegebenen Darstellung die Thätigkeit der phantasia derjenigen des anderen Vermögens vorausgehen muß, wird in *De anima* gelehrt, daß das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen besteht. Der vis aestimativa kommt nämlich hier die Aufgabe zu, die Vorstellungsinhalte schlechthin zu gewinnen [1]). Die phantasia wird dagegen als dasjenige Vermögen bestimmt, welches die Vorstellungsbilder mit den Vorstellungsinhalten und umgekehrt, sowie ferner die Bilder und Inhalte mit anderen Inhalten verbindet. Dies geschieht nach Albert zu einem doppelten Zweck. Insofern sie hierbei ein bejahendes oder verneinendes Urteil ausspricht, wird nämlich einmal eine größere Kenntnis der Einzeldinge bewirkt. Erfolgt alsdann aber auf Grund dieser Entscheidung (sententia) ein Wählen oder Verwerfen, so bildet sodann eine äußere That (opus) das Ziel [2]).

Vergleichen wir die beiden Ausführungen miteinander, so ergiebt sich, daß, während in der *Summa de homine* die Thätigkeit der phantasia derjenigen gegenüber, welche die vis aestimativa ausübt, als vorausgehend gedacht ist, in *De anima* die umgekehrte Reihenfolge stattfindet, da Albert, wie wir soeben gehört haben, hier der vis aestimativa die Aufgabe zuweist, die Vorstellungsinhalte zu erfassen, sodaß diese als Objekte der Beurteilung der phantasia unterliegen. In der *Summa de homine* wurde ferner die vis aestimativa als Instinkt aufgefaßt; in *De anima* [3]) wird dagegen die phantasia als dasjenige Vermögen bezeichnet, durch welches die Tiere zu ihren Fähigkeiten bestimmt werden [4]).

Da diese Kraft den Gipfel der Erkenntnisfähigkeit der sinnlichen Seele bildet, so wird sie, wie Albert in der zuletzt erwähnten Schrift bemerkt, von der ungebildeten Menge (a vulgo in hominibus) *cogitativa* genannt, da ja cogitare, denken, im eigentlichen Sinne nur der Vernunft zukommt [5]). Während Al-

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 1. c. 2. p. 123 a f.

[2]) De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 a.

[3]) A. a. O. p. 124 b.

[4]) A. a. O. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 4. c. 3. p. 174 a.

[5]) A. a. O. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b. Albert bemerkt a. a. O. l. III. t. 2. c. 19. p. 155 b: *Cogitativa,* quae est actus rationis conferentis de

bert dagegen festhält, daß die phantasia an sich der sinnlichen Seele angehört, bemerkt er jedoch, daß sich manchmal bei Menschen die Thätigkeit der imaginatio, phantasia und vis aestimativa mit der der Vernunft verbindet und dann von dieser ihre Richtung und Leitung empfängt [1]).

Die memoria.

Nachdem Albert ausgeführt hat, in welcher Weise das Sinnfällige zur Seele kommt, sucht er uns des weiteren zu erklären, wie diese vermittelst der bei ihr selbst befindlichen Formen und Inhalte zu den Gegenständen außer ihr zurückkehrt, d. h. sich dieser erinnert [2]). Sie vermag dies nach der Lehre unseres Scholastikers durch das Vermögen der memoria und reminiscentia. Er handelt über sie speziell in *De memoria et remi-*

---

particularibus. Wir ersehen hieraus, daß er die sinnliche Urteilskraft beim Tier als phantasia bezw. als aestimativa, beim Menschen dagegen nur als vis cogitativa bezeichnet wissen will. Die nämliche Auffassung finden wir bei Thomas, S. th. I. q. 78. c. 4. C: Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu. Homo autem per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa* naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quamquam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Ähnlich Roger Bacon, Opus majus. Pars V. Persp. pars 1. d. 1. c. 4. ed. J. H. Bridges, Oxford, 1897. II, 9. Diese Lehre ist arabischen Ursprungs. Vgl. Alfarabi, Petschafte der Weisheitsl. c. 36 (Dieterici S. 122): „Dann giebt es eine Kraft, welche die nachdenkende heißt; diese beherrscht das, was in der Schatzkammer der formbildenden und bewahrenden Kraft niedergelegt ist . . . Diese Kraft heißt aber die nachdenkende nur, wenn der Geist des Menschen und der Intellekt sie anwendet; wendet dagegen die Ahnung (gemeint die opinativa, existimativa, aestimativa) sie an, so heißt sie die Einbildungskraft. Avicenna, L. VI. natural. 1, 5. fol. 8r a. Canon l. I. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51. Psychologie, a. a. O. S. 402: „Die Einbildungskraft hat diesen Namen, wenn die Meinung allein sie in Anwendung bringt; wenn aber die Denkkraft sie gebraucht, heißt sie Denkvermögen“ (cogitativa). Averroës, Colliget l. II. c. 20: Sed cogitativa plus manifestatur in media camera et per hanc virtutem cogitat homo in rebus, quibus pertinet cogitatio et electio, quousque apprehenderit, quod convenientius est. Propterea non invenitur haec virtus, nisi in homine et animali bruto concessa fuit aestimativa loco istius.

[1]) A. a. O. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 b.

[2]) De mem. et rem. t. 1. c. 1. p. 52 a (statt reddeat ist zu lesen redeat).

niscentia. Da er in dieser Schrift indessen im wesentlichen nur die gleichnamige aristotelische kommentiert, so bilden auch hier Grundlage unserer Darstellung die betreffenden Kapitel in der *Summa de homine* und in *De apprehensione*.

Was zunächst die memoria anlangt, so beschäftigt sich Albert auf das eingehendste mit den Definitionen der Autoritäten. Er zitiert solche von Plato, Origenes, Nemesius, Johannes von Damascus, Algazel und Isaak Israëli[1]). Er selbst bestimmt das Wesen der Erinnerungskraft, ohne sich an einen der Araber speziell anzuschließen, von dem allgemeinen peripatetischen Standpunkte[2]) aus. Sie ist ihm dasjenige Vermögen, durch welches die Seele sich mit Hilfe der in ihr selbst ruhenden Vorstellungsbilder und Inhalte auf einen Gegenstand zurückwendet und zwar mit dem Bewußtsein der betreffenden Zeitvorstellung, d. h. daß dieser Gegenstand früher einmal durch die Sinne erfaßt worden ist. Damit etwas Objekt der memoria wird, ist dreierlei erforderlich. Dasjenige, an das man sich erinnert, muß, wie wir eben erwähnt haben, in der Vergangenheit einmal wahrgenommen worden sein; ferner ist erforderlich, da-

[1]) S. de hom. q. 38. a. 1. p. 185 a—b. Nach Plato sei die memoria die conservatio sensus et intelligentiae, nach Origines die phantasia relicta ab aliquo sensu secundum actum apparentem. Nemesius sage: Memorativum est memoriae et rememorationis causa et promptuarium. Die Quelle für diese drei Definitionen ist des Nemesius Schrift De nat. hom. c. 13. col. 660 B f.: *τὸ δὲ μνημονευτικόν ἐστι μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἴτιόν τε καὶ ταμιεῖον. ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ὠριγένης φησίν, φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπό τινος αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν φαινομένης· ὡς δὲ Πλάτων, σωτηρία αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεως.* Johannes von Damascus übernimmt, wie Albert bemerkt, die Definition des Nemesius und setzt noch hinzu: Memoria est conservatio sensus et intelligentiae. Diese Bestimmung, die mit der des Plato gleichlautend ist, stellt indessen nur einen Teil dessen dar, was Johannes wirklich hinzufügt. Dieser führt De fide orthod. l. II. c. 20. col. 937 C—D zunächst die Definition des Nemesius an und zur Begründung dieser noch die des Origenes und die des Plato; alle drei nimmt er wörtlich ohne Angabe der Autoren herüber. Ferner zitiert Albert den arabischen Peripatetiker Algazel: Memoria est conservatrix harum intentionum, quas apprehendit, sowie Isaak Israëli: Memoria est comprehensio rerum existentium in anima cum inquisitione (S. de hom. a. a. O.).

[2]) Bez. Aristoteles vgl de mem. et rem. 1. p. 449 b 3–451 a 17. Zeller. a. a. O. II, 2^3. S. 548. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 75 f. J. Ziaja, Die arist. Lehre vom Gedächtnis und von der Assoziation der Vorstellungen. G.-Pr., Leobschütz, 1879.

mit die Thätigkeit der vis memorativa erfolgen kann, das Abbild des betreffenden Dinges, sowie der damit verbundene Vorstellungsinhalt. Letzterer steht der memoria am nächsten; durch ihn kommt sie zur Form, und da diese wieder dem Gegenstand am verwandtesten ist, zu ihm selbst [1]). Man hat somit, macht Albert eigens aufmerksam, die Thätigkeit der vis imaginativa und der memoria wohl zu unterscheiden. Denn die Art und Weise, wie beide Kräfte die Formen zurückhalten (modus retentionis) als auch das Zurückbehaltene selbst (retenta), ist verschieden. Die vis imaginativa behält nämlich die abstrahierten Bilder ohne das Bewußtsein des Zeitunterschiedes zurück, die memoria indessen mit diesem; jene bewahrt auch nur die Formen, diese aber auch die Inhalte auf [2]). Während die imaginatio es mit dem Vorstellungsbilde zu thun hat, das sie von dem Gegenstande her empfängt, und somit eine Bewegung von dem Dinge nach der Seele hin stattfindet, erfolgt diese bei der memoria aus der Seele heraus und nach dem Dinge hin [3]).

Charakteristisch für Alberts ganzes wissenschaftliches Verfahren sind seine Antworten, welche er an zwei Stellen auf die Frage giebt, ob das Gedächtnis der vernünftigen oder der sinnlichen Seele zuzurechnen ist. Ausführlich kommt er auf diesen Punkt im ersten Teil der *Summa de creaturis*, in *De quattuor coaeris*, zu sprechen [4]). Hier will er sowohl dem Standpunkt der Araber als auch dem, welchen Augustin einnimmt, gerecht werden, ja außerdem noch gewissen Anschauungen der Angelologie Rechnung tragen. Er konstatiert, daß memoria „Gedächtnis" in verschiedenem Sinne bedeuten kann und daher bald in die vernünftige, bald in die sinnliche Seele zu verlegen ist. Der

[1]) S. de hom. q. 37. a. 2. p. 189 b. Albert stützt sich hier auf die Darstellung des Alfarabi in De memoria et reminiscentia.

[2]) A. a. O. q. 35. a. 1. p. 178 a. De apprehens. IV. n. 8. p. 16 b. — Albert bezeichnet die *memoria* häufig nach arabischem Beispiel als *thesaurus intentionum*, die *phantasia* als *thesaurus formarum*. Vgl. Avicenna, L. VI. natur. 4, 1: Quod recipit, non est id, quod retinet. Thesaurus eius, quod apprehendit sensus, est virtus imaginativa, thesaurus vero apprehendentis intentionem est virtus custoditiva. Vgl. a. a. O. V, 6. fol. 46v a—b.

[3]) S. de hom. q. 38. a. 2. p. 190 a. De apprehens. IV. n. 7. p. 16 b.

[4]) T. 4. q. 23. a. 1. p. 86 a f.

letzteren gehört die memoria an, insofern sie nach Avicenna die Schatzkammer (thesaurus sive theca) der sinnlichen Formen bildet [1]), ferner mit dem Bewußtsein der Vergangenheit verbunden ist und, wie Johannes von Damascus lehrt, eine vom Sinn ausgehende aktuell vollzogene Bewegung darstellt [2]). Albert fügt noch hinzu, daß von der memoria in diesem Sinne häufig die Philosophen handelten. Die memoria, welche der vernünftigen Seele angehört, stellt nach ihm die Anhäufung (coacervatio) der intelligibelen Formen dar; da letztere jedoch sowohl mit dem Bewußtsein des Zeitunterschiedes, als auch ohne dasselbe zurückbehalten werden können, so ergiebt sich, daß der vernünftigen Seele eine doppelte memoria zukommt. Diejenige, welche die intelligibelen Species frei von allen Zeitunterschieden aufbewahrt, ist, wie wir in dem Teil unserer Schrift, in welchem wir die theologischen Elemente der Seelenlehre Alberts zusammenzustellen haben, noch näher hören werden, die memoria im Sinne Augustins, welche ihrer eigentlichen Bedeutung nach nicht eine Form oder Seite der Gedächtniskraft, sondern das Bewußtsein bildet. Die der vernünftigen Seele eigentümliche memoria, welche auch die zeitlichen Unterschiede der Formen vorstellt, ist, wie Albert uns belehrt, wiederum eine doppelte. Die eine muß nämlich ihre Objekte erst erwerben und zwar durch Nachdenken, Studium und Unterricht. Die andere bezieht sich auf das uns angeborene Wissen; gemeint ist hiermit der Besitz der obersten Prinzipien des Erkennens und Handelns. Indessen verhält sich unser Philosoph derjenigen Art der memoria, welche die Inhalte mit den betreffenden Zeitunterschieden behält, skeptisch gegenüber. Er ist sich hier wohl bewußt, daß die zeitlichen Unterschiede der einzelnen intelligibelen Formen sich noch auf deren Sein in der Materie beziehen und somit selbst zu den durch letzteres verursachten Appendizien gehören, welche die Objektssphäre der das Partikuläre erfassenden sinnlichen Seele bilden. Dies zeigt der Umstand, daß Albert als Aristoteliker am Schluß dieser Einteilung erklärt, es sei zweifelhaft, ob wirklich eine memoria in letzterem Sinne

[1]) S. S. 167. Anm. 2.
[2]) S. S. 166. Anm. 1.

existiert, diese Frage solle jedoch später entschieden werden. Er weist uns hier offenbar auf seine Ausführungen über das Gedächtnis in dem zweiten Teil der *Summa de creaturis*, in der *Summa de homine*, hin [1]). Hier stellt er in Berufung auf die Philosophen und die Theologen — von ersteren wird Aristoteles, Alfarabi, Avicenna und Averroës, von letzteren Nemesius und Johannes von Damascus speziell erwähnt — fest, daß das Gedächtnis an sich zu den Vermögen der sinnlichen Seele zu rechnen ist, da die Objekte, die es erfaßt bzw. aufbewahrt, der Zeit und der Quantität nach näher bestimmt, partikulär sind. Der vernünftigen Seele gehöre es nur accidentell an, insofern aus den Inhalten, auf die es sich bezieht, auf dem Wege der Abstraktion Gegenstände der Vernunftthätigkeit werden [2]). Die Erörterung oder Beantwortung der hier naheliegenden Frage, ob es auch eine die Universalien aufbewahrende memoria intellectiva giebt, suchen wir in diesem Zusammenhang vergebens. Charakteristisch für den unharmonischen Aufbau seines Systems ist es, daß Albert diese Frage — freilich, ohne sie sich direkt vorzulegen — bei anderer Gelegenheit prinzipiell gelöst hat. Gegenüber Avicenna nämlich, welcher leugnet, daß die einmal erkannten intelligibelen Formen in der Seele verbleiben, sondern behauptet, daß bei jedem Erkenntnisakte, so oft er sich auch wiederholen mag, die betreffende intelligibele Form immer von neuem von der thätigen Intelligenz her in den möglichen Intellekt herabfließt, betont Albert, wie wir noch hören werden, daß dies nicht der Fall sei, vielmehr die mögliche Vernunft den Aufbewahrungsort der intelligibelen Formen bilde.

Bezeichnend für das Verhältnis zwischen Albert und Thomas ist, daß der Schüler im Gegensatz zu seinem Lehrer das Problem, ob es nicht nur eine memoria sensitiva, sondern auch eine memoria intellectiva giebt, sich ausdrücklich vorlegt und auch klar beantwortet [3]), daß er indessen nur wieder kurz zu-

[1]) Q. 78. a. 1. p. 188 b.

[2]) Ähnlich in Mem. et rem. t. 1. c. 3. p. 54 a f. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a.

[3]) S. th. I. q. 79. a. 6 C: Si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si

sammenfaßt, was Albert an verschiedenen Stellen zusammenhangslos ausgeführt hat.

Die reminiscentia oder vis reminiscentiva.

Wie Aristoteles[1]), so trennt auch Albert von der memoria (*μνήμη*) als der Fähigkeit, sich zufällig auf etwas zu erinnern und früher Erlebtes in der Seele wieder auftauchen zu lassen, das Vermögen sich wirklich auf etwas zu besinnen, die reminiscentia (*ἀνάμνησις*). Er erklärt die Ansichten des Alexander von Aphrodisias und Themistius, des Averroës, Avicenna und Alfarabi über das Wesen der reminiscentia als übereinstimmend, insofern sie sämtlich lehrten, daß der Akt derselben nichts anderes sei, als das Aufspüren des von der memoria Vergessenen[2]). Die Thätigkeit der reminiscentia charakterisiert sich nach Albert durch viererlei. Dieselbe ist bedingt zunächst durch einen Akt der Vernunft, ferner durch einen bestimmten Ausgangspunkt, sodann durch einen Gegenstand, zu dem sie mit Hilfe bestimmter Nachbilder, die in den Phantasmen gegeben sind, vorschreitet und durch einen bestimmten oder unbestimmten Zeitmoment in der Vergangenheit. Es handelt sich somit um eine assoziativ vorschreitende Reproduktion. Als Ausgangspunkte, durch welche die Vernunft von dem einen Glied der Gedankenkette zum anderen gelangt (principia localia), führt Albert insbesondere Ursache, Gattung, Ähnlichkeit und Gegensatz an[3]). Die nähere Ausführung, sowie die beigebrachten Beispiele[4]) sind

---

vero de ratione memoriae sit, quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Vgl. C. gent. l. II. c. 74 fin. De verit. q. 10. a. 2.

[1]) De mem. et rem. c. 2. p. 453 a 6 f.

[2]) De mem. et rem. t. 2. c. 1. p. 57 a. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a. — Albert zitiert S. de hom. q. 39. a. 1. p. 191 a f. die Definition des Nemesius: Rememoratio est memoriae corruptae factae restauratio (a. a. O. c. 13. col. 661 B: *Ἔστι γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ἀνάκησις*); des Avicenna (a. a. O. 4, 3. fol. 32^{v} b): Recordatio est ingenium revocandi, quod oblitum est in anima in praeterito; sowie des Isaak Israëli: Recordatio est inquisitio adventus rei iam oblitae a virtute cogitativa.

[3]) S. de hom. q. 39. a. 1. p. 191 a. — Die Ausgangspunkte giebt Albert z. T. nach Arist. de mem. et rem. c. 2. p. 451 b 19 an.

[4]) A. a. O. p. 192 a. De mem. et rem. t. 2. c. 4. p. 60 f.

durchweg der Darstellung des Aristoteles[1]) entnommen. Dieser selbst führt als Grundlagen der Wiedererinnerung die Notwendigkeit (ἀνάγκη) und die Gewohnheit (ἔθος) an[2]). Albert fügt noch die probabilitas hinzu; er meint hiermit, daß die einzelnen Vorstellungen, so wie es dem Denken gerade am angenehmsten ist, also nach dem Prinzip der Lust aneinander gereiht werden. Die reminiscentia schreitet, wie Albert ausführt, nicht immer in natürlicher und logisch notwendiger Ordnung (ordo naturalis et necessarius), in welchem Fall sie dann sofort das Gesuchte findet, vorwärts, sondern dies geschieht vielmehr häufig bald in der Weise, wie es uns eben gerade am angenehmsten ist (ordo probabilis), wobei allerdings die Reproduktion nicht so rasch erfolgt, bald wieder in einer auf Gewohnheit beruhenden d. h. assoziativ-fixierten Ordnung (ordo consuetus)[3]). Bisweilen wird die Kette unterbrochen, wie z. B. rasch denkende Köpfe (velocis ingenii homines) beim ersten Gliede sich schon an das letzte erinnern, ohne erst die Mittelglieder der Reihe nach zu durchlaufen. Andere sind wieder gewohnt, sehr Entferntes als ähnlich miteinander zu verbinden z. B. bei der Vorstellung des Warmen gleich an den Frühling zu denken; wer derartig zu schließen pflegt, schreitet nicht in einer wohlgeordneten Vorstellungskette vor, sondern gelangt einfach von einer Vorstellung zu einer ihr naheliegenden[4]). Daher vergleicht Aristoteles[5]), wie Albert bemerkt, den Akt der Wiedererinnerung mit einem Syllogismus, insofern der Mensch auf das, was er vorher gesehen,

[1]) S. Arist. a. a. O. p. 452 a 13 ff.

[2]) A. a. O. p. 451 b 12. Bez. der weiteren Ausführungen des Arist. über die sog. Gesetze der Ideenassoziation vgl. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 548. Anm. 2. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 77 f. Ziaja, a. a. O.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 192 a. De mem. et rem. t. 2. c. 34. p. 59 a ff. c. 4. p. 60 a f. De apprehens. IV. n. 12. p. 17 b f. Vgl. Avicenna, a. a. O. fol. 33[r] a.

[4]) S. de hom. a. a. O. Albert führt als Beispiel für ein derartig ungeordnetes Schließen folgendes Beispiel an: Es erhält jemand von einem Freunde einen Ring geschenkt, er wird dadurch an den Geber erinnert, von der Schenkung an die Freundschaft, von dieser an die Treue. Außerdem führt er noch das von Avicenna (a. a. O.) gegebene Beispiel an von dem Buche, durch das jemand an den Lehrer erinnert wird u. s. w. (s. oben S. 172). Vgl. De apprehens. a. a. O. p. 18 a.

[5]) A. a. O c. 2. p. 453 a 10.

gehört oder sonstwie erfahren hat, schließt, wenn er sich darauf besinnt (syllogizatur reminiscens [1]).

Den Unterschied zwischen der Thätigkeit der reminiscentia und memoria bestimmt Albert selbst durch drei Merkmale. Der Akt der reminiscentia besteht in einem Vernunftsschluß, wie er nur dem Menschen eigen ist [2]); bei der memoria ist dies nicht der Fall, daher besitzen sie auch die Tiere. Jene geht von bestimmten Anhaltspunkten aus, diese nicht. Die reminiscentia endlich schreitet durch nahe gelegene Vorstellungsinhalte, mögen sie auch nicht in natürlicher Ordnung verbunden sein, vor; durch sie denken wir z. B. an ein Buch, damit zugleich auch an den Lehrer, an dessen Unterricht, den dabei von ihm entwickelten Scharfsinn u. s. w.; die memoria aber gelangt zu dem betreffenden in der Vergangenheit erfaßten Gegenstande nur mit Hilfe des diesem eigentümlichen Vorstellungsbildes und -Inhaltes [3]).

Es dürfte noch die Frage zu beantworten sein, weshalb die reminiscentia als Vermögen der sinnlichen Seele betrachtet wird, während sie doch nur dem Menschen zukommen kann, da ihre Thätigkeit einen Vernunftakt in sich schließt.

Albert erklärt sich dahin, daß es gewisse Kräfte giebt, die wir dem Subjekt, nicht aber dem Vermögen nach mit den Tieren gemeinsam haben, insofern sie durch ihre Hinordnung auf die Vernunft zu größerer Potenz gelangen. Die memoria kommt auch dem Tier zu, die reminiscentia nur dem Menschen [4]). Beide

[1]) Dies zeigt nach Albert (S. de hom. a. a. O.) der Umstand, daß diejenigen, welche wünschen, daß ihre Freunde oft an sie denken sollen, ihnen ein Andenken (memoriale) schenken, von dem, wie von einem Anfangsgliede syllogistisch vorschreitend, die reminiscentia zur Vorstellung der ehemals bewährten Freundschaft und Treue gelangt.

[2]) Vgl. Top. l. IV. t. 3. c. 1. p. 749 a.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 192 b. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a. n. 11. p. 17 b. De mem. et rem. t. 2. c. 6. p. 62 b.

[4]) In dieser Annahme folgt er Aristoteles (a. a. O. c. 2. p. 451 b 2 f. 453 a 6 ff. Hist. an. l. l. c. 1. Schluß) und den Arabern, z. B. Avicenna (a. a. O. IV, 3. fol. 32v b): Memoria autem est etiam animalibus, sed recordatio, quae est ingenium recordandi, quod oblitum est, non invenitur ut puto nisi in solo homine. Vgl. Thomas, S. th. I. q. 78. a. 4 C: Ex parte autem memorativae non solum habet (sc. homo) memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

aber sind Kräfte der sinnlichen Seele; sie haben das gleiche Organ und unterscheiden sich nur in ihrer Natur und Wirkungsweise voneinander [1]).

Anatomie und Physiologie des Gehirns.

Aus Gründen der Übersicht erschien es nicht als angebracht, mit dem psychologischen Teil der Entwicklung zugleich den anatomischen und physiologischen zu verbinden, sondern die Angaben Alberts über die Lage und Beschaffenheit der Organe der inneren Sinne am Schluß des Kapitels zusammenzustellen. Zunächst liegt es uns hier ob, die Frage zu beantworten, welches Organ nach Albert der Sitz der Empfindung überhaupt ist, ob er dem Aristoteles nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Physiologie der Wahrnehmung folgt oder aber, ob er dessen Ansicht über den Sitz der Empfindung im Anschluß an Galen bekämpft. Aristoteles verlegte, wie wir bereits gehört haben, den Sitz des Tast- und Gemeinsinnes, wie auch den derjenigen seelischen Erscheinungen, die auf letzteres Vermögen zurückzuführen sind, der Phantasie, des Gedächtnisses und der Wiedererinnerungskraft, nach dem Herzen. Dieses ist ihm indessen nicht nur das Organ der Empfindung, sondern auch das der Ernährung und Ortsbewegung; es ist der Mittelpunkt des Lebens überhaupt [2]). Da ihm die Thatsache, daß das Gehirn an sich empfindungslos ist, bekannt war, so erschien es ihm als unmöglich, daß dieses selbst der Träger der Empfindung ist [3]), wie dies Hippokrates [4]) und Alkmaeon [5]) bereits behauptet, und vorzugsweise den Sitz der Seele bildet,

[1]) S. de hom. q. 29. a. 2. p. 193 a f. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a. In ersterer Schrift wird die reminiscentia indessen als besondere und zwar als letzte Kraft in der Reihe der inneren wahrnehmenden Vermögen der sinnlichen Seele angeführt; in letzterer hingegen die Reihe mit der memoria bereits abgeschlossen und sie nur als besondere Seite der memoria behandelt, wie dies auch bei Thomas der Fall ist. Vgl. S. 172. Anm. 4.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 540 f. Baeumker, a. a. O. S. 54 f. G. H. Lewes, Aristotle. Übersetzt von J. V. Carus. Leipz. 1865. S. 181.

[3]) J. B. Meyer, Aristotelische Tierkunde. Berlin, 1855. S. 431. Lewes, a. a. O. S. 312.

[4]) Galen, Opp. (ed. Kühn) XIV, 710.

[5]) Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 91.

wie dies Pythagoras[1]) und Plato angenommen hatten. Von dem Haupte aus, als dem obersten Teile des Körpers, sollte nach platonischer Anschauung die Denkkraft über den Zornmut und die Begierde, von denen jener in der Brust, diese unterhalb des Herzens wohnt, herrschen[2]). Auch die großen Anatomen des Altertums Herophilus, Erasistratus und Galen bestimmten im Gegensatz zu Aristoteles gleichfalls als das Hauptorgan der Seele das Gehirn[3]). Von der pythagoreisch[4])-platonischen Auffassung über die Teile der Seele und deren Sitz im Körper ausgehend erklärte Galen des näheren das Gehirn als den Wohnort der vernünftigen Seele[5]), als den Sitz der Denkkraft[6]), ferner als das Prinzip der Empfindung und willkürlichen Bewegung[7]); den Sitz des Zornmutes und der unwillkürlichen Bewegung verlegte er in das Herz[8]); die Leber hielt er für das Organ der Begierde und der vegetativen Funktionen[9]).

Unbekannt mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und daher durch dessen Auffassung unbeeinflußt sahen die Philosophen der patristischen Periode und des frühen christlichen Mittelalters gleichfalls in erster Linie das Gehirn als

---

[1]) Nach Diogenes L. VIII. c. 1. § 30 schied Pythagoras die Seele εἵς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν und lokalisierte: τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. Plutarch, De placit. philos. IV, 5. berichtet, da er den animalischen Seelenteil ins Herz, den vernünftigen in das Gehirn verlegte. Vgl. Gangauf, a. a. O. S. 280.

[2]) Phileb. 22 C. Tim. 69 C—71. Republ. IV, 14. p. 439 D. IX, 7. p. 580 E. Vgl. Cicero, Tusc. disp. I, 10. Albertus, Top. l. II. t. 2. c. 2. p. 711 b. Gangauf, a. a. O. 280 f. Bezüglich derer, welche den Sitz der Denkseele in den Kopf verlegten, findet sich die Litteratur im übrigen zusammengestellt bei Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 266. Anm. 4.

[3]) Über die Ansicht des Herophilus und Erasistratus vgl. Galen, XIX, 315. Plutarch, Plac. phil. IV, 5. Die aristotelische Auffassung sucht Galen zu widerlegen III, 615. 620 f. V, 265. Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 267 f.

[4]) S. Anm. 1.

[5]) Opp. III, 700. V, 288. 521. 606. 649. VI, 73. VIII, 159. 174. X, 636. XV, 293. 360.

[6]) V, 521. VIII, 175. XIX, 459.

[7]) III, 242. V, 278. 520 f. XV, 362. XVI, 598.

[8]) V, 506. 278. 521.

[9]) V, 279. 506. 521. VIII, 160. X, 635. XV, 362. 387.

den Sitz der Seele an; die psychischen Vermögen niederer Art lozierten sie ähnlich, wie Plato und Galen, in andere Teile des Körpers. So faßte Augustin das Gehirn als das Zentralorgan der Empfindung und willkürlichen Bewegung [1]), das Herz als Vitalprinzip auf [2]). Zu der platonischen Grundansicht bekannten sich Isidorus Hispalensis [3]), Alcuin [4]) und Rhabanus Maurus [5]); an Galen speziell schlossen sich die von Albert hochgeschätzten Griechen Nemesius [6]) und Johannes von Damascus [7]) an. Zu der platonischen Auffassung über den Sitz der Seele bekannten sich die Platoniker des zwölften Jahrhunderts Bernhard von Chartres [8]), Wilhelm von Conches [9]) und Wilhelm von Thierry [10]); auch in dem Grundbuch der mittelalterlichen Psychologie, in Alchers *De spiritu et anima* [11]) finden wir sie wieder.

Anders entschieden diejenigen Philosophen des Mittelalters, deren Lehrer nicht Plato, sondern in erster Linie Aristoteles

---

[1]) De gen. ad litt., 17: Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur, quia et ista ducit, illa sequitur, et ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium praecedit actionem.

[2]) Ep. 137. ad Volus. n. 8: Deus . . . qui corde membro tam exiguo vitalem motum per corporis cuncta dispenseat. Bezüglich Augustins vgl. Gangauf, a. a. O. S. 282 ff.

[3]) Origin. l. XI. c. 1: Prima pars corporis caput, datumque illi hoc nomen eo quod sensus omnes et nervi inde initium capiant, atque ex eo omnis vigendi causa oriatur. Ibi enim omnes sensus apparent. Unde ipsius animae, quae consulit corpori, quoddammodo personam gerit.

[4]) Alcuini Opp. (Cura Frobenii Ratisb. 1777). P. II: De animae ratione liber ad virginem Eulaliam c. 3.

[5]) S. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. Bd. 25. S. 11.

[6]) Nemesius verlegt in das Gehirn den Sitz der Empfindung und Bewegung (De nat. hom. c. 6. P. G. tom. 40.) col. 633 f. c. 13. col. 664. c. 27. col. 705), den des Zornmutes ins Herz und den der Begierde in die Leber (c. 16. col. 672).

[7]) De fide orthod. l. II. c. 16—20. col. 932 ff.

[8]) De mundi universitate. l. II. c. 13. c. 14 (Bibl. philos.-med. aet. l. p. 65).

[9]) Dialogus de substantiis physicis (ed. Gratarolus) p. 44. 276 f.

[10]) Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. d. W. phil.-hist. Cl. 25. Bd. (1876.) S. 84 ff.

[11]) C. 18. P. L. tom. 40. col. 794. Vgl. zu obiger Zusammenstellung die einleitenden Bemerkungen C. S. Barachs zu Alfreds Liber de motu cordis. Bibl. Philos. med. aet. II, 20 f.

war. Für das Ansehen, in dem der Stagirite bei seinen Schülern stand, ist charakteristisch, daß sie auch in der Frage nach dem Sitz der Seele ihm Plato und Galen gegenüber Recht gaben. Was zunächst die jüdischen und arabischen Scholastiker anlangt, so verteidigt eine große Anzahl von ihnen — erwähnt seien hier Jehuda Hallewi, Jakob ben Chajjim, Abraham ibn Esra [1]) — seine Auffassung, ohne irgend welche Einschränkung und Modifikation vorzunehmen; auch ihnen galt als das Organ und Sitz der Empfindung das Herz. Aber auch die, welche den Wert und die Bedeutung der galenischen Ausführungen erkannten, brachten es keineswegs über sich, die aristotelische Ansicht ohne weiteres als falsch zu erklären. Sie räumten zwar ein, daß das unmittelbare Organ für die Empfindung und willkürliche Bewegung das Gehirn ist, gaben aber gleichwohl in der Frage nach dem Hauptsitz der Seele dem Aristoteles Recht. So sagt Avicenna, daß allerdings gewissen psychischen Vermögen gewisse Organe entsprechen, so der Empfindung und Bewegung das Gehirn, daß indessen, wie näheres Eingehen zeige, das Herz für sämtliche Thätigkeiten das erste Prinzip bildet [2]). Averroës weist, von dem nämlichen Gedanken ausgehend, darauf hin, daß das Gehirn in seinen Funktionen vom Herzen als dem Wärmezentrum abhängig ist, dem Herzen „dient“ und letzterem der absolute Primat zufällt [3]).

[1]) Die Belege s. bei Kaufmann, a. a. O. S. 63. Anm. 70.

[2]) Canon L. I. F. 1. d. 6. c. 1: Omnibus autem philosophis maiori, id est Aristoteli, videtur, quod omnium istarum operationum principium existit cor; sed primarum operationum earum manifestatio in his praedictis existit principiis, quemadmodum apud medico cerebrum est sentiendi principium et post hoc quisque sensus habet membrum, in quo eius apparet operatio. Praeterea cum considerant, sicut debent, et certificant, inveniunt rem sicut videtur Aristoteli et non quemadmodum ipsis videtur. A. a. O. d. 5. c. 1: Et philosophi quidem sermo, cum subtiliter certificatur, est veracior, sed medicorum sermo, in primis cum attenditur, est magis manifestus.

[3]) Colliget l. II. c. 11: Et postquam ita est et etiam apparet, quod calor, cum quo reguntur sensus, est calor cordis, ergo virtus, quae regit sensum communem est ibi, et cerebrum est serviens istius virtutis, sed ipsum cor est princeps istius virtutis veraciter . . . Cerebrum est serviens cordis, dando ei virtutes sensibiles per modum, quem dat camerarius regi, ut impleat voluntates suas, quamvis rex det ei illam virtutem, propter quam agit. Vgl. a. a. O. c. 18.

Ähnlich verhält es sich im Lager der abendländischen Scholastiker. Als die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und die der arabischen Kommentatoren ihnen bekannt wurden, trug auch hier die aristotelische Auffassung über die platonisch-galenische den Sieg davon. Ein Verfechter erstand ihr vor allem in Alfredus Anglicus, der durch Alexander Neccam angeregt, das Herz als das Organ der Organe, als das domicilium vitae zu erweisen suchte [1]). Die Auffassung, daß das Herz der eigentliche Mittelpunkt und das Zentrum des Lebens, der vornehmste, wenn nicht ausschließliche Sitz der Seele ist, wurde Gemeingut weitester Kreise [2]) und fand noch zur Zeit der Renaissance sowohl bei Aristotelikern als auch bei platonisierenden Denkern begeisterte Anhänger [3]). Ein Andreas Caesalpini betonte noch, daß das Gehirn der Sitz der Empfindung sei, werde niemand behaupten, „nisi is, qui crasse haec contempletur“ [4]). Jenen Mittelweg, den von den Arabern bereits Avicenna und Averroës eingeschlagen, sehen wir Roger Bacon [5]) und unseren Scholastiker gehen. Nach Albert ist das Gehirn das Organ der Empfindung und Bewegung, aber nicht schlechthin, sondern nur relativ, nämlich durch die Beziehung, in der es zum Herzen steht, da es von diesem die Kraft des Lebens und der Wärme, sowie den Spiritus empfange [6]).

---

[1]) S. Barach, a. a. O. S. 24. 44.

[2]) Auch bei Dante tritt sie u. a. entgegen. Er spricht von dem „Geist des Lebens, der in der verborgensten Kammer des Herzens wohnt“. Vgl. Ozanam, Dante und die kathol. Philosophie. Deutsche Übersetzung. 1844. S. 99—101 und 267. — Vgl. Barach, a. a. O. S. 66 f.

[3]) So bei Giovanni Pico de Mirandola, Heptaplus, expos. quartae l. IV. c. 1 und 3. Basler Ausgabe p. 30 f. S. Barach, a. a. O. S. 74 f.

[4]) Quaestiones Peripateticae (Venet. 1571). l. V. q. 3

[5]) Opus maius Pars V. persp. pars 1. d. 1. c. 5. II, 11 f.): Sed considerandum est, ut omnis tollatur dubitatio, quod anima sensitiva habet duplex instrumentum seu subiectum: unum est radicale et fontale, et hoc est cor secundum Aristotelem et Avicennam in libro De animalibus; aliud est, quod primo immutatur a speciebus, sensibilium et in quo magis manifestantur et distinguuntur operationes sensuum et hoc est cerebrum.

[6]) De animal. l. I. t. 1. c. 5. p. 11 b: Cerebrum enim virtutem vitae et caloris virtutem et spiritum suscipit a corde et similiter epar; et sunt transfundentia etiam virtutes suas in animalia, cerebrum quidem sensum et motum, sed non absolute, sed in relatione ad cor, sicut in frequentibus osten-

Nachdem wir somit erfahren haben, in welchem Sinne unser Philosoph das Gehirn als den Träger der Empfindung faßt, sei nunmehr auf seine Lehre über dessen Bau und Beschaffenheit des näheren eingegangen. Wie seine arabischen Vorbilder, so unterscheidet auch er drei Hirnzellen *(cellulae, concavitates)* und teilt diese dann wieder in besondere Kammern ein. Hinsichtlich der Terminologie ist zu erwähnen, daß er mit *pars* nicht nur die *cellula* sowohl, wie deren Unterabteilung [1]), sondern auch die in diesen Höhlungen der Hirnwände befindliche Substanz bezeichnet [2]). Albert erwähnt, daß bei den Früheren die erste Zelle *phantastica* (sc. cellula), die zweite *syllogistica*, die dritte *memorialis* heißt. Während er bezüglich der ersten und zweiten Zelle erst nicht weiter bemerkt, daß diese ihren Namen von den hier lozierten Vermögen erhielten, führt er hinsichtlich der mittleren eigens aus, daß sie beim Menschen die Bezeichnung *rationalis syllogistica* trägt, insofern der Sitz desjenigen Vermögens, das von Nemesius und Johannes von Damascus als *vis cogitativa (διανοητικόν)*, von Avicenna und Algazel als *vis cogitativa* bezeichnet wird [3]), dorthin verlegt wurde [4]). Diese Einteilung, von der uns unser Scholastiker berichtet, finden wir im Mittelalter allgemein vertreten, bis sie einer zweiten von Albert selbst vertretenen weichen mußte, die mit der Weiterentwicklung der Lehre von den inneren Sinnesvermögen durch Alfarabi, Avicenna und Algazel zusammenhängt. Als die arabischen Philosophen nämlich die Zahl der inneren Sinne erhöhten und statt der ursprünglichen drei deren vier oder fünf

---

ditur; epar autem transfundit nutrimenti virtutem, etiam non absolute secundum Peripateticos, licet Galenus velit, quod tam cerebrum quam epar absolute in alias suas transfundat virtutes. Ähnlich a. a. O. t. 2. c. 17. p. 53 b f.

[1]) S. de hom. q. 35. a. 3. p. 159 a: . . . prima pars dividitur in tres partes. Desgl. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[2]) Vgl. a. a. O. q. 22. p. 126 a: . . . nervus opticus unscitur in veritate ab anteriori parte medullae cerebri. Wie Albert (Beiträge zur Gesch. der Chirurgie. Wien, 1877. Heft 1. S. 35) erwähnt, verstanden die Physiologen auch unter den ventriculi zuerst die Kammern, dann die Abschnitte der Hirnsubstanz.

[3]) S. S. 164. Anm. 5.

[4]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 a.

annahmen, sahen sie sich genötigt, um auch die neu hinzugefügten Sinne lokalisieren zu können, die vordere und hintere Zelle noch in einzelne Kammern zu zerlegen. Jener ersten Theorie begegnen wir u. a. bei den erwähnten griechischen Autoritäten Nemesius[1]) und Johannes von Damascus[2]), bei Platonikern des zwölften Jahrhunderts, so bei Wilhelm von Conches, der hier bereits aus Constantinus Africanus schöpfen dürfte[3]). Bei den Arabern finden wir sie von den lauteren Brüdern vertreten[4]). Avicenna berichtet uns, daß zu seiner Zeit sich zu dieser ersten Lokalisationstheorie noch die Ärzte bekannten[5]). In welcher Weise sich die zweite von dieser unterscheidet, ergiebt sich aus dem Verlauf der folgenden Darstellung.

Albert belehrt uns weiter, daß die erste Zelle in drei Teile zerfällt. In dem vordersten haben wir das Organ des *sensus communis* zu suchen, von welchem sämtliche, der Empfindung dienende Nerven (nervi sensibiles) ausgehen und wohin sie wieder zurücklaufen[6]). Die Hirnsubstanz zeichnet sich hier durch be-

[1]) Nemesius teilte das Gehirn in die erwähnten drei Hauptregionen. In die beiden Ventrikel der ersten verlegt er den Sitz des *φανταστικόν*, in die mittlere den des *διανοητικόν*, in die hinterste den des *μνημονευτικόν*. (Vgl. a. a O. c. 6. col. 633 B. c. 12. col. 660 B. c. 13. col. 664 A.) Von den beiden Ventrikeln der vordersten Region, sowie von der mittleren gehen die weichen sensiblen Nerven aus, welche die Thätigkeit der fünf Sinne vermitteln, von dem hinteren Zentrum und dem Rückenmark die harten motorischen (a. a. O. c. 27. col. 708 B). Vgl. M. Evangelides, a. a. O. S. 52. — Es sei bemerkt, daß Augustin die vordere Hirnkammer zwar auch als den Sitz der Sinnesempfindung bezeichnet, indessen in die mittlere das Gedächtnis und in die hintere das Vermögen der willkürlichen Bewegung loziert. Vgl. De gen. ad litt. VII, 18: Tres tanquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis, alter posterior ad cervicem; a quo motus omnis, tertius inter utrumque, in quo memoria vigere demonstrant.

[2]) Er übernahm die Lokalisation des Nemesius (a. a. O. c. 17. col. 933 C; c. 19. col. 937 C; c. 20. col. 940 B).

[3]) Dragmaticon. Ausgabe von Gratarolus (Argentorati, 1576). p. 276 bis 277. Über seine Quellen vgl. Hauréau, Singularités hist. et litter. (Paris, 1861). p. 281 s. Baeumker, Wetzer und Welte Kirchenlexikon[2], s. v. Wilhelm von Conches. Barach, a. a. O. II, 126, Anm. 3. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. des scholast. M.-A. a. a. O. S. 387.

[4]) Dieterici, Anthropologie S. 6. 12. 35. 56. Mikrokosmus S. 100.

[5]) Canon L. I. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51 f. Vgl. Landauer, a. a. O. S. 404. Anm.

[6]) S. de hom. q. 22. p. 126 a; q. 32. a. 3. p. 172 a; q. 35. a. 3. p. 179 a; q. 36. a. 3. p. 182 a.

sondere Weichheit aus und ist daher für Eindrücke in hohem Grade empfänglich [1]). Albert wiederholt somit in letzter Linie, wenn er sich auch für diese Bestimmungen auf die beiden Griechen und die Araber beruft, die Lehren des Galen [2]). — In der Mitte des ersten Zentrums soll das Organ der *imaginatio* liegen; da es weniger durch feuchte, als vielmehr durch trockene Bestandteile bestimmt wird, lehrt Albert in Übereinstimmung mit Constantinus Africanus [3]), so ist es vorzüglich befähigt, die Formen von Gegenständen, ohne daß letztere selbst zugegen sind, zurückzubehalten [4]). In der hintersten Höhlung der ersten Hauptregion befindet sich das Organ der phantasia und aestimatio [5]), die ihrem Träger nach nicht verschieden sind [6]). Für diese Lokalisierung beruft sich Albert auf des Constabulus d. h. des Costa ben Luca Schrift *De differentia spiritus et animae* [7]). Es wird hier wohl erwähnt, daß in den vorderen Ventrikeln der Sitz der Sinnesempfindung und der phantasia ist, dem sensus communis indessen keine besondere Kammer angewiesen [8]).

Was die mittlere Zelle angeht, so ist diese, wie Albert bemerkt, kein eigentlicher Ventrikel, sondern lediglich ein Durchgangsort für den spiritus, der die Formen von dem vorderen nach dem hinteren Ventrikel hinträgt [9]). Insoweit stimmt er bei der Bestimmung der mittleren Zelle mit dem erwähnten arabischen Arzte zusammen, als auch dieser sie als spatium commune bezeichnet, als den Durchgangsort für den spiritus

---

[1]) A. a. O. q. 32. a. 3. p. 172 a. De animal. l. I. t. 3. c. 1. p. 79 a. 79 b; vgl. S. 224.

[2]) Gal. V, 621 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 272.

[3]) S. Werner, a. a. O. S. 378. — [4]) S. de hom. a. a. O.

[5]) Außer a. a. O. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[6]) A. a. O. q. 37. a. 3. p. 184 b. — Es sei darauf hingewiesen, daß Albert in De apprehens. IV. n. 15. p. 18 b anders lokalisiert. Er verlegt in die vordere Zelle den sensus communis, die vis imaginativa und aestimativa, in die hintere die memoria, in die mittlere aber die phantasia. Insofern diese Fähigkeit sich sowohl auf die Formen, wie auf die Inhalte bezieht, ergiebt sich ihm hier das Postulat, daß ihr Sitz zwischen dem der vis imaginativa und der memoria liegt.

[7]) S. de hom. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[8]) C. 2. Bibl. philos.-med. aet. II. p. 130.

[9]) De animal. a. a. O. p. 80 b.

auffaßt und mit dem vorderen und hinteren Zentrum verbunden sein läßt [1]). In anderer Hinsicht unterscheidet sich dagegen die *media cellula* Alberts von dem *spatium commune* des arabischen Lehrers, insofern dieser den *intellectus*, die *cogitatio*, *providentia* und *cognitio* lokalisiert und deren Organe in eben diese mittlere Zelle des Gehirns verlegt [2]). Was Algazel [3]) und Avicenna [4]) anlangt, so ist Alberts Ansicht von der ihrigen völlig verschieden, insofern ersterer das Organ der *phantasia*, letzterer dieses sowohl, wie auch das der *aestimatio* in der mittleren Zelle sucht.

Im Einklang mit den Autoritäten dagegen weist Albert der *memoria* und der mit ihr dem Träger nach identischen [5]) *reminiscentia* als Sitz ihres Organs die dritte Zelle an und zwar den vorderen Teil derselben [6]). Dieser Teil des Gehirns hat nämlich die vorzüglichste Beschaffenheit; er hat einmal das genügende Maß von Trockenheit, sodaß das Feuchte nicht allzuverflüchtigend wirken kann, dann aber auch von Kälte, wodurch die Auflösung der durch die aufgeprägten Formen entstandenen Figuren verhindert wird. Aus der Verderbnis dieser Mischung ist das schlechte Gedächtnis (memoria mala) zu erklären [7]). Es herrscht in diesem Falle die Wärme vor: durch diese wird das Feuchte flüssig gemacht und in Bewegung gebracht, wodurch sich alsdann die Figuren der imprimierten Formen auflösen. Einen anderen Grund hat allerdings noch das schlechte Gedächtnis bei den Greisen: hier ist es die Trockenheit, die allzusehr ausdörrt und deshalb zerstörend wirkt. Das gute Gedächtnis bei Kindern leitet Albert mit Avicenna [8]) von dem Umstande her, daß deren Seele sich mit nur wenigen Dingen beschäftigt, und diese dann um so tiefer in ihr zu haften

[1]) De diff. an. et spir. c. 2. p. 124

[2]) A. a. O. p. 126. 130.

[3]) Vgl. De an. a. a. O.

[4]) A. a. O. I, 5. fol. 7v b f.

[5]) S. de hom. q. 39. a. 2. p. 193 a

[6]) A. a. O. q. 38. a. 3. p. 190 b.

[7]) Ähnliche Anschauungen finden wir bei Constantinus Africanus erwähnt. Derselbe lehrt (vgl Werner, a. a. O.), daß das Gehirn trockenkalt ist, um zu konstringieren und zu retinieren. Wäre es feucht, so würde das Gedächtnis schlecht sein (memoria humida vel madida).

[8]) A. a. O. IV, 3. fol. 33r b.

pflegen [1]). — Der hintere Teil der dritten Zelle ist wegen der dort herrschenden Trockenheit für die Wahrnehmung ungeeignet; man hat hier vielmehr das Organ der bewegenden Kraft (virtus motiva) zu suchen. Den motorischen Nerven (nervi motivi) is nämlich die Trockenheit vorteilhaft; Feuchtigkeit aber hindert die Bewegung, wie sich dies deutlich bei Gelähmten (paralytici) zeigt [2]).

Aus der Entwicklung Alberts über den bei der Thätigkeit der reminiscentia im Gehirn sich abspielenden Prozeß sei der Originalität halber noch folgendes angeführt. Die Erscheinung,

[1]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 b.

[2]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 119 b. Vgl. Costa ben Luca, a. a. O. p. 130. — Die Stellung, welche Albert sowie Roger Bacon (Opus Maius, a. a. O. c. 2 und 4. II, 4 f. 8 f.) und der Aquinate (De an. a. 13 c. S. th. I. q. 78. a. 4. De potent. an. c. 4) gegenüber den arabischen Autoritäten Avicenna (L. VI. natural. a. a. O. vgl. Landauer, a. a. O. S. 404. Anm.), Algazel (De an. a. a. O.), Costa ben Luca (De diff. an. et spir. c. 2. Barach, p. 126. 130) und Averroës (Colliget c. 20) hinsichtlich der Lokalisation einnahmen, sei durch folgende Tabelle noch des Näheren veranschaulicht:

	Cellula anterior (phantastica s. prora)	c. media (syllogistica)	c. posterior (memorialis s. puppis)
Avicenna	1) sensus communis sive phantasia 2) imaginatio s. vis formans	1) imaginativa et cogitativa 2) aestimativa	memoria et reminiscentia
Algazel	1) sensus communis 2) imaginatio	imaginativa et cogitativa	1) aestimativa 2) memoria
Costa ben Luca	sensus phantasia	intellectus, cogitatio, providentia, cognitio	memoria, motus
Averroës	imaginativa	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia
Albert	1) sensus communis 2) imaginatio 3) phantasia et aestimativa		1) memoria et reminiscentia 2) motus
Thomas	1) sensus communis 2) imaginatio	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia
Roger Baco	1) sensus communis 2) imaginatio	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia

daß das Meditieren uns bisweilen schwerer, bisweilen leichter fällt, erklärt er mit Costa ben Luca [1]) in nachstehender Weise. Die mittlere und hintere Zelle werden durch ein wurmähnliches Klümpchen (caruncula, quae facta est ad modum vermis) voneinander geschieden. Dieses hindert bisweilen den Durchgang des Pneuma durch die Zellen. Ist dies der Fall, so wird uns das Meditieren erschwert. Um diesen Übelstand zu beseitigen, pflegt derjenige, welcher nachdenkt, den Kopf bald zu heben, bald zu senken, indem dadurch der Weg für den spiritus frei wird [2]).

Ziehen wir aus den angeführten Erklärungen einen Schluß auf die Methode der damaligen physiologischen Forschung, so ist einzugestehen, daß sie der empirischen Grundlage so gut wie ganz entbehrt. Man postuliert zur Erklärung psychologischer Vorgänge analoge im Gehirn und kommt so allerdings in deren Beschreibung und Bestimmung zu uns sonderbar anmutenden Vorstellungen. Andererseits muß indessen wieder hervorgehoben werden, daß bei Albert sowohl, wie bei seinen Vorgängern das Bestreben unverkennbar ist, den psychischen Thätigkeiten, soweit sie nicht ausschließlich intellektueller Natur sind, eine physische Basis zu geben und das eigentümliche Sein

[1]) Diese anatomische Lehre fand Albert außer bei Costa ben Luca (a. a. O. c. 2. p. 125 ff.) auch bei Avicenna vor (vgl. L. VI. natural. 1, 5. fol. 8r a). Auch Wilhelm von Conches erwähnt bereits, daß die hintere Kammer, die memorialis, durch ein Loch mit der mittleren, der logistica, verbunden ist, durch welches das in letzterer Aufgenommene in die dritte Kammer hinübergesandt wird und daß dieses Loch einen Verschluß (caruncula) besitzt, der sich öffnet, wenn etwas hindurchgelassen werden soll (a. S. 179. Anm. 3. a. O.; vgl. Werner, a. a. O. S. 387). Diese Vorstellung hat ihre Entstehungsursache in Ausführungen Galens. Vgl. *ἐπίκειται αὐτῷ τι μόριον ἐγκεφάλου, περιγραφὴν ἔχον ἐν σχήματι παραπλησίως τῷ κατὰ τὰ ξύλα γεννομένῳ σκώληκι. ἐντεῦθεν καὶ τοὔνομα, καλεσάντων τῶν ἀνατομικῶν ἐπίφυσιν σκωληκοειδῆ τοῦτο τὸ σκέπον ἅπαντα τὸν πόρον σῶμα.* Vgl. III, 677.

[2]) S. de hom. q. 39. a. 3. p. 194 a. De animal. a. a. O. p. 81 a. Wahrscheinlich ist mit dem oben erwähnten Fleischklümpchen die Zirbeldrüse gemeint. Wie Siebeck, a. a. O. II, 2. S. 270, mitteilt, erzählt Galen von einer ähnlichen Auffassung. Es sei die Ansicht einiger gewesen, daß die Zirbeldrüse, „die zu Anfang des Ganges stehe, der das Pneuma aus dem mittleren Hirnventrikel in das des Kleinhirns überführe, eine Art Wächter und gleichsam Kontrolleur *(ταμίας)* in Bezug auf den hinlänglichen Vorrat an Pneuma sei“ (Gal., a. a. O. III, 676).

derselben auf die Verschiedenheit materieller Verhältnisse und Prozesse zurückzuführen.

Die Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele.

Albert unterscheidet in der *Summa de homine* drei Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele, die Meinung *(opinio)*, das intuitive und das diskursive Denkvermögen *(intellectus* und *ratio)* [1]). Wir sehen somit, daß er denselben Einteilungsgrundsatz wie Aristoteles [2]) durchführt, indem er die einzelnen Erkenntniskräfte nicht den Eigentümlichkeiten ihrer Funktionen gemäß, sondern nach der Art ihrer Objekte trennt und so das erkenntnistheoretische Einteilungsprinzip mit dem psychologischen verbindet. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, daß die Termini *intellectus* und *ratio* nicht selten als Synonyma gebraucht werden und alsdann das übersinnliche Erkenntnisvermögen ganz allgemein bezeichnen.

Die Meinung (opinio).

Die *opinio* bei Albert entspricht ihrem Begriffe nach genau der *δόξα* des Aristoteles [3]). der seinerseits in Annahme dieser Fähigkeit sich seinem Lehrer Plato anschließt. Sie ist ihrer Substanz nach ein auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhender Habitus in der Potenz der vernünftigen Seele [4]). Wie Aristoteles die *δόξα* von der *ἐπιστήμη* und der *φρόνησις* trennt, so unterscheidet auch Albert die Meinung als den Zustand des Wahrscheinlichen (habitus probabilium) von dem Wissen (scientia) als dem Zustand des Beweisbaren (habitus demonstrabilium) und der Einsicht (prudentia) als den des praktisch Ausführbaren (habitus practicorum). Die Meinung bezieht sich somit auf das,

---

[1]) S. de hom. q. 51. p. 242 a.

[2]) Vgl. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 50.

[3]) Über den Begriff der *δόξα* bei Aristoteles vgl. Kampe, a. a. O. S. 248. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 162. 579 f. Siebeck, a. a. O.

[4]) S. de hom. q. 51. a. 1. p. 242 b. Dafür, daß die opinio der vernünftigen Seele angehört, beruft sich Albert a. a. O. insbesondere auf Arist. De an l. III. c. 3. p. 428 a 19—24. Vgl. den entgegengesetzten Standpunkt, den Kampe bez. dieser Stelle a. a. O. S. 296 einnimmt.

was sich so und auch anders verhalten kann [1]). Wie als wahrscheinlich einerseits das gilt, was die große Menge annimmt, andererseits, was den Weisen bloß so erscheint, so kann auch die Meinung einen zwiefachen Weg gehen: im ersteren Fall folgt sie der Vernunft, im zweiten den Sinnen [2]).

Die Vernunft (intellectus).

Der Träger derjenigen Erkenntnis, welche das Allgemeine, schlechthin Einfache und Übersinnliche, die von den Bedingungen der Zeit und des Raumes freien Begriffe aufnimmt, ist der *intellectus*, d. h. dasjenige seelische Vermögen, welches wir gewöhnlich als Vernunft oder Geist bezeichnen. Mit großem Eifer und Interesse [3]) sucht Albert das Wesen gerade dieses Seelenteils zu erforschen, in dem seiner peripatetisch-intellektualistischen Auffassung nach die Geistigkeit und Vollkommenheit der menschlichen Psyche begründet ist und durch dessen Besitz erst der Mensch zum Menschen wird [4]).

Das Fundament der ganzen Untersuchung ist natürlich der Aristotelismus; dort indessen, wo dieser ihm keine Erklärung giebt, setzt der Neuplatonismus ein. In den wichtigsten Punkten der Untersuchung sieht sich Albert zu eingehender Auseinandersetzung mit den älteren und jüngeren Peripatetikern veranlaßt. Die Behandlung des spezifisch Neuplatonischen kann in diesem Zusammenhange, wo naturgemäß die aristotelische Richtung im Vordergrund unserer Erörterung steht, nicht gegeben werden.

Die Ausführungen unseres Philosophen über den Intellekt knüpfen sich an die Unterscheidung einer zweifachen Kraft desselben, eines thätigen oder wirkenden und eines möglichen Intellektes. Während Wilhelm von Auvergne sich gegen die Annahme eines zweifachen Intellektes in der Seele ablehnend verhielt, weil sie ihm im Widerspruch mit der Einfachheit des

---

[1]) A. a. O. Die Belege für Aristoteles sind zusammengestellt bei Kampe, a. a. O. Anm. 3.

[2]) A. a. O. a. 2. p. 243 a.

[3]) Auf das eindringlichste empfiehlt er auch seinen Ordensbrüdern De an. l. III. t. 2. c. 1. p. 131 b das Studium dieser Fragen. S. S. 5. Anm. 1.

[4]) S. S. 34. 80.

Seelenwesens zu stehen schien [1]) und im späteren Mittelalter die Vertreter des Nominalismus, so Petrus Aureolus, Wilhelm Durandus und Wilhelm von Occam die Unterscheidung eines *intellectus agens* und *intellectus possibilis* als Fiktion darstellten, insofern diese von der ihrer Ansicht nach irrigen Annahme der Existenz der intelligibelen Spezies ausgeht [2]), hält Albert und mit ihm die großen Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts daran fest, daß jede Vernunfterkenntnis durch zwei Faktoren, durch den thätigen und möglichen Intellekt, vermittelt wird. Bonaventura hielt es im Anschluß an seinen Lehrer Alexander von Hales für richtig, von ihnen als den „zwei Differenzen der intellektiven Potenz" (duae differentiae intellectivae potentiae) zu sprechen [3]). Unser Scholastiker bezeichnet sie ähnlich wie Thomas, Petrus von Tarantasia, Richard a Mediavilla, Aegidius Romanus und ein großer Teil der Skotisten [4]) als „zwei Kräfte" (duae virtutes) [5]) oder „zwei Teile der Seele" (duae partes animae) [6]). Was letzteren Ausdruck anlangt, so wissen wir ja bereits, daß er von Albert nicht in quantitativem, sondern dynamischem Sinne gebraucht und mit „Kraft", „Potenz", „Vermögen" synonym angewandt wird [7]). Thätiger und möglicher Intellekt sind nach seiner Auffassung deshalb zwei verschiedene Teile der Seele, weil jener aus dem *quo est* oder dem Formprinzip, dieser aber aus dem *quod est* oder der Substanz hervorfließt [8]) und sie sich wie Akt und Potenz zu einander verhalten [9]).

---

[1]) M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 1. S. 49 ff.

[2]) Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 973 ff. 978 f. 993.

[3]) Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 4. p. 570 a.

[4]) Die oben erwähnten Philosophen bezeichnen sie als duae potentiae. Vgl. das Scholion zu Bonaventura, Sent. tom. II. p. 271. n. II.

[5]) De an. l. III. t. 2. c. 18. p. 153 b.

[6]) S. de hom. q. 53. a. 4. part. 1. p. 255 a.

[7]) S. S. 34 f.

[8]) S. de hom. a a. O. p. 255 a; part. 2. p. 256 a; a. 6. p. 258 a; q. 54. a. 1. p. 259 b. Über die Auffassung des quod est und quo est bei Albert und den übrigen Größen der Scholastik kommen wir des näheren im dritten Hauptabschnitt unserer Abhandlung im Kapitel, das über die Frage der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Seele handelt, zu sprechen.

[9]) A. a. O. a. 4. part. 1. p. 255 a. Vgl. Arist. De an. III, 5. p. 430 a 10 ff. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 570.

Was zunächst den *intellectus agens* anlangt, so stellt dieser nach Albert im allgemeinen die der Menschenseele innewohnende geistige Lichtkraft dar, vermöge deren sich ihr das Reich des Intelligibelen erschließt und ihr zu eigen wird [1]). Er bildet des näheren betrachtet das thätige Prinzip der intellektuellen Erkenntnis [2]). Als solches hat er eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Er hat erstens die intelligibelen Formen zu abstrahieren, d. h. sie von allen Anhängseln der Materie (ab omnibus appendicibus materiae) zu entkleiden, sie einfach und allgemein zu machen, sodaß sie nur die allgemeine Wesenheit der betreffenden Dinge als solche darstellen. Seine zweite Thätigkeit bezieht sich auf die Aktualisierung des intellectus possibilis [3]). Um diesen Vorgang zu erklären und zu veranschaulichen, gebraucht Albert, wie alle Peripatetiker, den aristotelischen [4]) Vergleich mit dem Licht und führt diesen in neuplatonisch-mystischer Form aus. Er nennt den thätigen Intellekt diejenige Kraft, welche den intellectus possibilis erleuchtet und sich hierbei zu ihm verhält, wie das Licht zum Durchsichtigen. Denn es ist notwendig, führt er aus, daß die universelle Spezies, solange sie universell ist, sich im Licht des intellectus agens befindet. Daher muß sie, wenn sie vom möglichen Intellekte aufgenommen wird, im Lichte des thätigen aufgenommen werden, was wieder nur möglich, wenn letzterer ersteren erleuchtet [5]). Der intellectus possibilis selbst kann dementsprechend nach Albert gleichfalls in zweifacher Beziehung aufgefaßt werden: in Hinsicht auf den intellectus agens, dessen Licht ihn erfüllt, und in Hinsicht auf die abstrahierten Formen, durch welche er gleichsam bewegt und geformt wird und sich so in den intellectus speculativus verwandelt.

---

[1]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, a. a. O. S. 143.

[2]) A. a. O. a. 5. p. 257 a.

[3]) De an. l III. t. 2. c. 19. p. 154 a. S. de hom. a. a. O. a. 6. p. 258 a.

[4]) Vgl. De an. III, 5. p. 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.*

[5]) De an. a. a. O.

Untersuchen wir nunmehr, was Albert über das Wesen des thätigen und des möglichen Intellektes im einzelnen speziell bemerkt. Der *intellectus agens* ist, wie unser Aristoteliker ausführt, getrennt, unvermischt, gänzlich leidensunfähig und eine aktuelle Substanz [1]). Was die beiden ersten Eigenschaften anlangt, so teilt er diese mit dem intellectus possibilis, wie wir noch hören werden. Und zwar ist die Bestimmung, daß sie beide „getrennt" sind, nach Alberts Ansicht darauf zu beziehen, daß sie von den Formen der Intelligibilien gesondert, d. h. daß ihnen die Ideen nicht angeboren sind. Infolge der Abwesenheit konträrer Bestandteile vermag daher die thätige Vernunft, alles zu bewegen, die mögliche, alles aufzunehmen, was sonst nicht möglich wäre. „Unvermischt" sind intellectus agens und possibilis, weil keine dieser beiden Kräfte organisch-materielle Natur besitzt [2]).

Bei der Bestimmung des Wesens der thätigen Vernunft erwähnt Albert eine Reihe von Auffassungen, welche andere in dieser Hinsicht vertraten, denen er selbst aber nicht beipflichten kann. Die einen erklärten, berichtet er uns, es gebe überhaupt keinen thätigen, sondern nur einen möglichen und spekulativen Intellekt. Andere sind wieder der Ansicht gewesen, daß man unter dem intellectus agens einen Habitus zu verstehen hat, und zwar haben die einen ihn als den Habitus und die Wesenheit der ersten Ursache betrachtet, andere dabei an den Habitus der obersten Prinzipien gedacht [3]), andere schließlich sich dabei auf

[1]) De an. a. a. O. c. 18. p. 153 a. Albert bezieht sich bei obiger Bestimmung auf Arist. De an III, 5. p. 430 a 17: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (τῷ) πάντα ποιεῖν, χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.*

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 18 p. 154 a: Cum autem separatus et immixtus dicitur intellectus agens et possibilis, similiter hoc erit eodem modo in utroque, quia neuter eorum est virtus in corpore et ideo immixtus est uterque eorum. Similiter autem uterque separatus est a formis intelligibilium. Et ideo agens universalis est ad agendum et possibilis universalis est a recipiendum, quod non posset esse aliquo modo, si specificarentur ut essent ens aliquod, quia illud ageret formam suam tantum et non ad omnia. Vgl. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. S. 176 f.

[3]) Ähnlich bemerkt Themistius De an. VI. (Comment. in Arist. Gr. Vol. V. Pars III.) p. 102, 30: *Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ῥήσεων* (sc. *Θεοφράστου*) *θαυμάσαι κἀκείνων ἄξιον, ὅσοι τὸν ποιητικὸν τοῦτον νοῦν ἢ τὸν πρῶτον θεὸν ὠήθησαν εἶναι κατὰ Ἀριστοτέλην, ἢ τὰς προτάσεις καὶ τὰς ἐξ αὐτῶν ἐπιστήμας αἳ ὕστερον ἡμῖν παραγίνονται.*

einen Habitus bezogen, der in allen intelligibelen Spezies ist. Eine andere Gruppe faßte die thätige Vernunft als getrennte Intelligenz und zwar als die zehnte in der Reihe der Intelligenzen [1]) auf; hier denkt Albert an die arabischen Autoritäten. Diesen Anschauungen gegenüber betont Albert seinerseits, daß der intellectus agens mit der menschlichen Seele verbunden, daß er einfach und kein Habitus ist, der aus allem Erkennbaren gebildet, daß er somit nicht das Intelligibele schon in sich besitzt, sondern dieses erst abstrahiert [2]).

Was den *intellectus possibilis* angeht, so sagt Albert, wie zum Teil schon bemerkt wurde, daß er unvermischt mit dem Körper, in sich selbst und von den Intelligibilien getrennt, daß er leidenslos ist, wenngleich er die Intelligibilien aufnimmt, und nicht irgend ein bestimmtes dieses (non hoc aliquid) darstellt [3]). Was die Bestimmung, daß er leidenslos ist, betrifft, so kommt ihm dieselbe doch nicht wie dem intellectus agens schlechthin, sondern, wie wir später noch erfahren werden, nur beziehungsweise zu. So stimmen denn die beiden intellektuellen Kräfte hinsichtlich der beiden ersten Eigenschaften überein, bezüglich der dritten unterscheiden sie sich bloß relativ voneinander. Ein absoluter Unterschied aber wird dadurch bedingt, daß die eine eine aktuelle Substanz, die andere ihrer Natur nach dagegen nur eine Möglichkeit ist. Wie nämlich in jeglicher Naturanlage das agens höher als das patiens steht, die Form als Prinzip der Thätigkeit vornehmer wie die dieser zu Grunde liegende Materie ist, ebenso unterscheiden sich auch intellectus agens und possibilis. Denn das Erkennen des thätigen Intellektes besteht, erklärt Albert, in den Mystizismus der Neuplatoniker verfallend, darin, daß sein intellektuelles Licht von den Spezies „aufgesogen wird“ (imbuitur) und in ihnen dann wiederstrahlt;

---

[1]) Über die von den Neuplatonikern herübergenommene Intelligenzenlehre der Araber s. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. II. S. 19 f. (Alfarabi). S. 29 f. (Avicenna). Brentano, a. a. O. S. 1 f. Anm. 26.

[2]) S. de hom. q. 53. a. 3 p. 253 a u. a. 2. p. 249 a.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 3. p. 133 a—b. c. 12. p. 143 b. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 a 15 ff.: *(τὸν νοῦν) ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο . . . ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι . . . οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.*

sein Erkennen tritt nicht aus seinem eigenen Sein heraus; zwischen Erkennendem und Erkanntem besteht nur derselbe Unterschied, wie zwischen dem Licht an sich und dem, durch welches die Farben ihr Aktuellsein erlangt haben, und deshalb ist sein Wissen der Aktualität nach die gewußte Sache, insofern sie gewußt wird. Dagegen sind, wenn der mögliche Intellekt erkennt, bemerkt Albert kurz, sein Wissen und das von ihm Gewußte nicht identisch [1]).

In seinen weiteren Ausführungen über den möglichen Intellekt berichtet uns unser Philosoph in eingehendster Weise, welche Anschauungen die wichtigsten griechischen und arabischen Peripatetiker über das Wesen desselben vertraten; er prüft die verschiedenen Auffassungen einzeln durchgehend und sucht die Fehlschlüsse und Irrtümer, welche er in ihren Darlegungen findet, auf ein Mißverstehen der Bedeutung jener vier dem möglichen Intellekte zukommenden Eigenschaften zurückzuführen. Bei der Zurückweisung dessen, was seiner Ansicht nach an ihren Auffassungen falsch ist, ist er bestrebt, die wahre Lehre des Aristoteles und damit zugleich seine eigene Anschauung zu entwickeln [2]). Da diese Erörterungen Alberts einen der wichtigsten Abschnitte seiner Psychologie bilden und für die Aristoteles-Exegese von hohem Wert sind, können wir nicht umhin, hier etwas länger zu verweilen.

Daß der intellectus possibilis nach Aristoteles ein geistiges, hyperorganisches Vermögen bildet, das nicht mit dem Körper zugleich dem Untergange anheimfällt, sucht unser Scholastiker insbesondere gegen die materialistische Auffassung des Alexander von Aphrodisias zu erweisen. Er ist sich der hervorragenden Stellung, welcher dieser unter den Peripatetikern

---

[1]) De an. a. a. O. c. 18. p. 153 a. Albert bezieht sich hier auf Arist. De an. III, 5. p. 430 a 18, wo in Bezug auf den *νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν* im Gegensatz zum *νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι* gesagt wird: *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ.*

[2]) Vgl. De an. l. III. t. 2 c. 3. p. 133 a (s. S. 5. Anm. 3).

einnahm, wohl bewußt [1]). Weil ihm bekannt ist, in wie hohem Maße der *ἐξηγητὴς κατ' ἐξοχήν* die Araber in ihrer Auslegung des Aristoteles beeinflußt hat, sieht er sich genötigt, dort, wo dieser die Bestimmungen des Meisters allzu naturalistisch auffaßt, um so schärfer gegen ihn aufzutreten. Über seine Lehre vom Intellekt ist er völlig orientiert [2]). Wie er uns selbst berichtet, betrachtete Alexander den intellectus possibilis [3]) wie die Seele überhaupt als ein rein physisches Prinzip, als das Produkt der vollendetsten Mischung der Elemente und deren Zusammensetzungen [4]) und daher als etwas Vergängliches [5]). Das Erkennen sollte dadurch erfolgen, daß der intellectus agens, der vom Wesen der individuellen Seele getrennt existiert [6]), über den ihr immanenten möglichen Intellekt ausstrahlt. Letzterer ist im Körper des Menschen, gleichwie die Glätte und Ebenheit (rasura, planities) an der Tafel [7]). Der Körper selbst stellt gleichsam die Tafel

[1]) Vgl. De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 a: Alexander autem, qui inter discipulos Aristotelis aliquando summus habitus est etc. A. a. O. t. 3. c. 6. p. 161 b: Inter Peripateticos, qui persecuti sunt Aristotelem, praecipuus, ut multi dixerunt, fuit Alexander.

[2]) S. zum Folg. De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 a f. Vgl. a. a. O. c. 12. p. 144 a; c. 17. p. 151 b f; t. 3. c. 6. p. 161 f. De caus. l. I. t. 1. c. 1. p. 528 b; l. II. c. 9. p. 646 a; unsere Schrift S. 58 f. Über Alexanders Lehre vom Intellekt s. Günsz, Die Ahhandlung des Alex. v. Aphrod. über den Intellekt. Berlin, 1886. S. 11 f. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 795 f. Brentano, a. a. O. S. 7. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien, 1881. S. 45 f.

[3]) Hiermit ist der sog. hylische Intellekt, der *νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός* (übersetzt „int. materialis") des Alexander, gemeint, den dieser an die Stelle des aristotelischen *νοῦς παθητικός* setzte. Diese Benennung wurde auch in der arabischen Philosophie (z. B. von Averroës) infolge des Einflusses, den Alexander auf diese ausübte, beibehalten. Der *νοῦς ὑλικός* hat für die arabische Scholastik ganz dieselbe Bedeutung wie der *νοῦς παθητικός* für Aristoteles. Er ist das Vermögen, die Formen der Dinge in sich aufzunehmen (s. Günsz, a. a. O. S. 29. Anm. 46). Vgl. Brentano, a. a. O. S. 7. Anm. 13 Haneberg, a. a. O. S. 203. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 712.

[4]) S. S. 58 f.

[5]) Alex. Aphrod. De an. Suppl. Arist. II, 1. p. 90, 14.

[6]) A. a. O. p. 90, 24 ff.

[7]) Alexander sucht hier zu erklären Arist. De an. III, 4. p. 429 b 30: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.*

vor; der Intellekt darf dagegen nur mit deren Fähigkeit (praeparatio, aptitudo), die Schrift aufzunehmen, verglichen werden. Demnach ist er vom Körper selbst nicht getrennt, wohl aber von dem Intelligibelen, so wie die Privation, welche die Fähigkeit, etwas aufzunehmen, bezeichnet, von dem Aufzunehmenden, wie die Glätte und Ebenheit der Tafel von der Schrift getrennt ist [1]). In diesem Sinne hat man nach Alexander die Bestimmung des Aristoteles, daß der intellectus possibilis „getrennt" ist, zu verstehen. Und zwar stützte sich bei dieser Auffassung der griechische Peripatetiker, wie Albert weiter bemerkt, auf zweierlei. Aristoteles lehrte nämlich, daß die Seele ihrer Substanz nach universell die Entelechie des physisch-organischen Körpers ist [2]); hieraus schloß der Aphrodisier, daß alle Seelenteile univok Entelechien des Körpers seien und so auch der Intellekt eine solche als forma corporalis wäre. Als zweiten Grund führte Alexander an, daß die Potenz einer körperlichen und physischen Materie nur durch eine in dieser selbst potentiell enthaltene Form vollendet und daß diese Form dadurch, daß der stoffliche Substrat bewegt und verändert wird, hervortritt. Da aber nach Aristoteles die vernünftige Seele, welche die Trägerin des intellektuellen Erkenntnisvermögens ist, die Form des menschlichen Leibes und damit die einer körperlichen Materie bildet, so muß sie selbst im Samen enthalten und aus ihm durch Bewegung und Veränderung eduziert werden. Also muß der Intellekt, der die Vollendung des Menschen darstellt, selbst eine forma corporalis sein [3]).

---

[1]) Vgl. Alex. De an. p. 84, 24: *ἐπιτηδειότης* („aptitudo") *τις ἄρα μόνον ἐστιν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ. αὐτὸ γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστίν. διὸ ἡ μὲν ψυχὴ καὶ τὸ ταύτην ἔχον εἶη μᾶλλον ἃ κατὰ τὸ γραμματεῖον, τὸ δὲ ἄγραφον ἐν αὐτῇ ὁ νοῦς ὁ ὑλικὸς λεγόμενος, ἡ ἐπιτηδειότης ἡ πρὸς τὸ ἐγγραφῆναι. ὡς οὖν ἐπὶ τοῦ γραμματείου τὸ μὲν γραμματεῖον πάσχοι ἂν ἀντιγραφόμενον, ἐν ᾧ ἡ πρὸς τὸ γραφῆναι ἐπιτηδειότης, ἡ μέντοι ἐπιτηδειότης αὐτὴ οὐδὲν πάσχει εἰς ἐνέργειαν ἀγομένη (οὐδὲ γάρ ἐστί τι ὑποκείμενον), οὕτως οὐδ' ἂν ὁ νοῦς πάσχοι τι, μηδέν γε ὢν τῶν ἐνεργείᾳ.*

[2]) D. h. wie das Logisch-Allgemeine, von dem jeder Teil, d. h. jede Art, die Gattungsbestimmung in sich trägt, nicht wie ein physisches Ganzes, dessen Teilen diese Bestimmung zukommt.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 b.

Was Albert vor allem an der Lehre des Aphrodisiers bekämpft, ist weniger seine Auffassung des intellectus agens als einer transzendenten Substanz, als der Universalvernunft — auf diesen Punkt geht er vor allem in seiner Polemik gegenüber dem averroistischen Monopsychismus ein —, sondern, wie bereits kurz erwähnt wurde, dessen materialistische Anschauung über den intellectus possibilis. Er macht gegen ihn geltend, daß alle Peripatetiker von alters her der Ansicht gewesen seien, der Intellekt komme von außen und werde nicht aus den Elementen gebildet. Ferner betont er, daß der Intellekt nicht potentiell in letzterem existieren könne; denn wie sollte eine Kraft, welche immaterielle Objekte unterscheidet, aus den Elementen hervorgehen! Würde übrigens der Intellekt durch einen physischen Prozeß entstehen, so ergäbe sich, wirft Albert ein, daß die Materie an sich allein schon durch die Verschiedenheit ihrer Zusammensetzung die Formen bewirkt, ohne daß andere Ursachen notwendig sind, wie die lehrten, welche den Zufall und das Schicksal als bewegende Ursachen anerkannten, durch sich selbst thätige Ursachen dagegen leugneten [1]). Dies aber giebt auch Alexander nicht zu, da er sonst das Vorhandensein von thätigen Ursachen behauptet. Des weiteren muß alles, was durch eine körperliche Form aufgenommen wird, selbst partikulär sein, wie dies bei allem durch die Vermögen der sinnlichen Seele Erfaßten der Fall ist. Hält man den intellectus possibilis, wie Alexander es thut, für eine forma corporalis, so wäre demnach eine universelle Erkenntnis überhaupt möglich [2]). Ferner ist es auch nicht die Ansicht des Aristoteles, daß der intellectus possibilis den aufzunehmenden Formen gegenüber nur die Anlage bildet, sondern vielmehr, daß er der Träger dieser Anlage ist. Der Grund dafür, daß Alexander den möglichen Intellekt nicht mit der Tafel selbst, sondern nur mit deren Glätte und Ebenheit vergleicht, ist, wie unser Scholastiker hier weiter ausführt, darin zu suchen, daß er ihn als eine Form des Körpers ansieht. Darauf ist zu erwidern, daß der Intellekt ein einziges vollendetes und unkörperliches Seiendes darstellt, daß er deshalb gleichsam die Tafel, seine Potenzialität die Glätte

[1]) Albert denkt an Anaxagoras und seine Vorgänger.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 b.

und die Fähigkeit, die Schrift aufzunehmen, bildet. Da er nicht organischer Natur ist, so steht seine Rezeptivität auch auf höherer Stufe als die der Sinne. Damit diese ihre Objekte aufnehmen können, müssen sie bestimmte materielle Dispositionen aufweisen. Beim möglichen Intellekt aber ist dies nicht der Fall; lediglich auf Grund seiner reinen Rezeptivität wird von ihm das Intelligibele aufgenommen [1]). Zu seiner irrigen Auffassung der Natur des möglichen Intellektes ist, wie Albert hinzufügt, Alexander dadurch gelangt, daß er von falschen Voraussetzungen ausging. Denn, wenn er sich darauf stützt, daß Aristoteles die Seele als die Vollendung des organischen Körpers definiert und dabei die vegetative, sinnliche und vernünftige Seele in ein und derselben Weise als Vollendung auffaßt, so irrt er sich, da dieser den Intellekt keinesfalls als Akt des Körpers ansieht. Ebensowenig ist es des Aristoteles Meinung gewesen, daß die vernünftige Seele aus dem Samen, also aus etwas Materiellem hervorgeht [2]). Was seine eigene Auffassung anlangt, die er über das Wesen des möglichen Intellektes Alexander gegenüber vertritt, so beruft sich unser Scholastiker auf Averroës [3]) und erklärt sich mit diesem [4]) in Übereinstimmung mit Theophrast [5]), Themistius [6]) und Nicolaus Peripateticus [7]). Seine Ansicht über die Lehre seines Gegners faßt er in dem Urteil zusammen: „Mag Alexander auch in vielem das Richtige gesagt haben, so hat er hinsichtlich dieser Materie falscher als alle anderen geurteilt; denn es folgt aus seinen Worten, daß die Seele mit dem Leibe untergeht und

[1]) De an. a. a. O. c. 17. p. 151 b f. Vgl. a. a O. p. 135 b f.

[2]) De an. a. a. O. t. 2. c. 4. p. 136 a.

[3]) Vgl. dessen Bekämpfung der Ansicht Alexanders De an. T. C. III, 2. n. 14. Vgl. 1. n. 5.

[4]) A. a. O. n. 14: Et cum subjectum istius praeparationis neque est forma imaginationis, neque mixtum ex elementis, ut Alexander intendit, neque possumus dicere, quod alia praeparatio denudetur a subjecto, recte videmus, quod Theophrastus et Themistius et Nicolaus et alii antiquorum Peripateticorum magis retinent demonstrationem Aristotelis et magis conservant verba eius.

[5]) Vgl. Bach, a. a. O. S. 34 f.

[6]) Vgl. De an. V. p. 97, 19 ff.

[7]) De an. a. a. O. t. 2. c. 17. p. 152 a.

mit dem veränderten Körper verändert wird, und vieles andere, was absurd und eines berühmten Philosophen weniger würdig ist. Und deshalb ist seine Lehre zu verwerfen und außerhalb des Menschengeschlechtes zu verweisen als der schlimmste Irrtum, aus welchem die Zerstörung des ganzen Adels und der Beständigkeit der intellektuellen Seele folgt“ [1]).

Der Lehre des „Exegeten“ wird die Auffassung des Theophrast und Themistius gegenübergestellt. Hatte jener die Substanz der Erkenntnisprinzipien verdoppelt, so hielten diese daran fest, daß intellectus agens und possibilis nur verschiedene Bethätigungsformen ein und derselben Substanz bilden, daß das Subjekt der intellektuellen Erkenntnis nur ein einziges ist, daß man dieses ausschließlich in der menschlichen Seele selbst zu suchen hat. Hatte der Aphrodisier den intellectus possibilis zu einem sinnlichen, organischen Vermögen gemacht, so lehrten Theophrast und Themistius hingegen, daß er geistiger, immaterieller Natur ist. Statuierte jener nur eine rein äußere accidentelle Verbindung zwischen der transzendenten universellen thätigen Vernunft und der der individuellen menschlichen Seele immanenten möglichen Vernunft, auf Grund deren das Erkennen der letzteren erfolgen sollte, so lief ihre Intellektlehre nach Albert eher auf einen zuweit gehenden Monismus statt auf einen extremen Dualismus der erkennenden Fähigkeiten hinaus. Sie negierten nämlich, wie wir sogleich hören werden, seiner Ansicht nach entweder den möglichen Intellekt als solchen oder sie nahmen den intellectus possibilis als vorhanden an, leugneten aber, daß er rezeptiv thätig ist, und ließen ihn insofern wieder als überflüssig erscheinen. Nach dieser Seite hin wendet sich denn auch der Tadel unseres Aristotelikers. Theophrast und Themistius gelten ihm als die ausgesprochenen Antipoden Alexanders, zumal er sich in dem Irrtum befindet, daß ersterer, der unmittelbare Schüler des Stagiriten und sein Nachfolger im Lehramt, später als der Aphrodisier gelebt hat [2]). Theophrast

[1]) A. a. O. c. 4. p. 136 a.

[2]) Vgl. De an. l. III. t. 1. c. 5. p. 136 a: Theophrastus autem et Themistius, viri in secta Peripateticorum clarissimi, aliam secuti sunt viam (sc. ac Alexander). A. a. O. t. 3. c. 7. p. 162 b: (Sc. Theophr. et Themist.)

und Themistius werden von ihm als Vertreter ein und derselben Lehrmeinung angeführt, wie denn das Mittelalter allgemein in Themistius den Verfechter des theophrastischen Standpunktes erblickte.

Theophrast und Themistius, „die berühmtesten Männer in der Schule der Peripatetiker", schlugen, wie Albert im einzelnen näher ausführt, einen anderen Weg ein. Sie lehrten nämlich, daß nur der thätige [1]), nicht aber auch der mögliche Intellekt als möglicher einen Teil der Seele bildend im Menschen vorhanden ist [2]). Den Beweis, den sie für diese Anschauung anführten, giebt

---

reprehendendo Alexandrum dicunt, quod ipse dixit incompossibilia. A. a. O. p. 163 a: Isti fuerunt primi qui contempserunt dictum Alexandri et dixerunt etc. Vgl. Bach, a. a. O. S. 25. 29. 44. Anm. 1.

[1]) Was Theophrast anlangt, so ist uns berichtet, daß er nicht wesentlich von seinem Lehrer abgewichen ist; in dieser Ansicht stimmen Proclus (In Plat. Tim. 177 a), Priscian (Metaphrasis ed. Wimmer. Opp. Theophr. III. p. 276 f. p. 263), Porphyr (De abstin. III. 25. p. 278 ed. Rhoer) und Themistius überein (Bach, a. a. O. S. 61). Daß er sowohl den thätigen, wie den möglichen Intellekt für immateriell gehalten und als den Träger dieser Vermögen die menschliche Seele angesehn, ergiebt zur Genüge das Fragment aus dem fünften Buche seiner Physik, welches uns Themistius in De an. VI. (Comm. in Arist. Gr. Vol. V. Pars 3. p. 107, 31 ff.) aufbewahrt hat. Vgl. Brandis, Gesch. der griech.-röm. Philos. III, 1. S. 288. Torstrik, De an. III, 5. p. 184. Brentano, a. a. O. S. 6. 216 ff. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 846 ff. Auch Themistius hielt Alexander gegenüber daran fest, daß der *νοῦς κοινικός* individuell verschieden ist. Er bemerkt (De an. VI. Heinze p. 103, 20): *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐχ οὕτω χαλεπὸν ἀπολύσασθαι, ἐκεῖνο δὲ ἄξιον καὶ πάνυ πολλῆς ἐξετάσεως, ἆρα εἷς ὁ ποιητικὸς οὗτος νοῦς ἢ πολλοί; ἐκ μὲν γὰρ τοῦ φωτὸς ᾧ παραβέβληται, εἷς ἂν εἴη· ἓν γάρ που καὶ τὸ φῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ὁ τοῦ φωτὸς χορηγός, ὑφ' οὗ πᾶσαι αἱ τῶν ζῴων ὄψεις προάγονται ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.* Ferner (a. a. O. 32): *ἢ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μεριζεσθαι εἰς τὰς ὄψεις. διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν ἀλλὰ τὸ φῶς . . .* S. Bach, a. a. O. S. 66 f.

[2]) Themistius nimmt, wie dies Albert im Folg. auch wieder zugiebt, sehr wohl einen *νοῦς δυνάμει* in der Seele an. Eine Polemik gegen das Vorhandensein eines solchen ist in seinen Ausführungen über den *νοῦς* in De an. V. p. 97, 7 ff. nicht gefunden worden. Vgl. a. a. O. p. 97, 26: *ὅλως γὰρ ὁ δυνάμει νοῦς, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης, οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων . . . γίνεται δὲ ἐκ τοῦ δυνάμει νοῦς ἐνεργείᾳ, ἡνίκα ἂν αὐτῷ γένηται καὶ νοήματα . . . οὐ πάσχει τοίνυν ὑπὸ τῶν νοητῶν, ἀλλ' αὐτὸς ἐκείνα γίνεται. καὶ ἔοικεν ἐν μόνῃ γίνεσθαι τῇ ψυχῇ τῇ ἀνθρωπίνῃ ὁ δυνάμει νοῦς.* Vgl. De an. VI. p. 98, 15 ff. 105, 23 f. 109, 4. Was die Frage anlangt, ob nach Themistius der Intellekt auch Träger der Intelligibilien ist, so sei bemerkt, daß er dort, wo er

er in ziemlich umständlicher Weise wieder. Wo die erste Aktualität d. h. die Seinsvollendung ewig und unveränderlich ist, argumentierten sie, da muß es auch die zweite d. h. die Thätigkeit sein. Die Seinsvollendung (perfectio) des Menschen ist der Intellekt und dessen Thätigkeit das Erkennen. Wenn der Intellekt unvermischt, getrennt, leidensunfähig und ewig ist, so wird auch das Erkennen ewig sein. Da der intellectus agens ewig d. h. unveränderlich ist, so muß es auch dasjenige sein, worauf er sich in seiner Thätigkeit richtet; daher muß das, was intellectus possibilis genannt wird, und das Bewirkte — gemeint ist der intellectus speculativus — ebenfalls ewig und unveränderlich sein, zumal auch die Physik lehrt, daß das von einem ewigen Beweger Bewegte selbst ewig ist[1]). Was

speziell das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis erklärt, nur sagt, daß dieser das Erkannte wird, nicht aber, daß er es aufnimmt. Das Erkennen läßt er dadurch eintreten, daß der thätige Intellekt die Formen zum möglichen hinbewegt. Vgl. die angegeb. Stelle (V, p. 97, 26 ff.), ferner VI, p. 98, 35: *καὶ ὥσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινόμενον τὴν μὲν ἐνεργείᾳ ὄψιν ἐποίησεν, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ ἐνεργείᾳ προαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργείᾳ νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτῷ κατεσκεύασεν.* Auch betont er (V, p. 95, 8), die Seele sei nicht *οὕτω τόπος ὡς περιέχειν, ἀλλ' ὡς γίνεσθαί πως ἃ νοεῖ.* Gleichwohl sagt er bei anderen Gelegenheiten, daß der Intellekt die Formen aufnimmt. Vgl. (VI. 105, 22.): *ἀλλὰ μὴν περί γε τοῦ δυνάμει νοῦ διαρρήδην φησιν ἀπαθῆ δεῖν αὐτὸν εἶναι καὶ χωριστὸν καὶ δεκτικὸν τοῦ εἴδους.* Desgl. V. p. 94, 15.

[1]) Vgl. Themist, a. a. O. VI. p. 98, 19: *ἀνάγκη ἄρα καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι τὸν μέν τινα δυνάμει νοῦν, τὸν δέ τινα ἐνεργείᾳ νοῦν τέλειόν τε καὶ μήκετι δυνάμει καὶ τῷ πεφυκέναι, ἀλλὰ νοῦν ὄντα ἐνεργείᾳ, ὃς ἐκείνῳ συμπλακεὶς τῷ δυνάμει καὶ προαγαγὼν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν καθ' ἕξιν νοῦν ἀπεργάζεται, ἐν ᾧ τὰ καθόλου νοήματα καὶ αἱ ἐπιστῆμαι.* Albert giebt den Ausdruck *νοῦς καθ' ἕξιν* in seinen über Themistius handelnden Ausführungen sachlich richtig, indessen nicht wortgetreu mit „intellectus speculativus“ wieder, den er hier einmal mit dem intellectus adeptus identifiziert, unmittelbar darauf allerdings sofort wieder unterscheidet. Er bemerkt De an. l. III. t. 2. c 5. p. 136 b: Cum autem dicitur, quod potentia est omnia intelligibilia et actu nullum, dicunt (sc. Theophr. et Themist.), quod hoc sic est: quia lumen eius aliquando est super intelligibilia et tunc ipsa denudatio est actu intelligere, quod vocatur speculativus intellectus, qui dicitur adeptus. Illi enim ponunt quadruplicem intellectum in anima, agentem scilicet, qui denudat formas, et possibilem, qui recipit lumen agentis, et tertium compositum ex utroque sicut diaphanum lucidum, quem vocant speculativum, et quartum, qui fit splendore luminis habiti super intelligibilia, quem vocant adeptum.

den intellectus speculativus betrifft, so wendet Albert sofort ein, daß letzterer, als Produkt der Aktualisierung des möglichen aufgefaßt, nicht ewig und notwendig sein kann. Denn, insofern er eben erst etwas vom thätigen Intellekt Bewirktes und Geschaffenes darstellt, ist er nicht immer ewig und notwendig. In ähnlicher Weise schienen sie, wie Albert weiter referiert, zu lehren, daß das Erkennen in nichts anderem als in dem Entblößen der Formen d. h. in dem Dematerialisieren und Abstrahieren der species sensibilis besteht (intelligere nihil aliud quam denudare formas)[1]. Unser Scholastiker will hiermit sagen, daß ihrer Meinung zufolge das Erkennen nicht sowohl durch das Abstrahieren und Aufnehmen der Formen, sondern nur durch ersteren Akt, die Loslösung der sinnlichen Species von den raumzeitlichen Appendizien bedingt ist oder kurz, daß es nur Aktualität ohne Rezeptivität darstellt[2]. Dieser seiner Auffassung über die Tendenz ihrer Lehre vom Prozeß der intellektuellen Erkenntnis giebt er noch weiter dadurch Ausdruck, daß er berichtet, Theophrast und Themistius hätten an anderer Stelle wohl zugegeben, daß der intellectus materialis (d. h. der intellectus possibilis) ein Teil der Seele ist, indessen behauptet, er werde nicht von dem Intelligibelen, sondern von dem intellectus agens vollendet. Den Grundgedanken obiger Beweisführung kurz wiedergebend, bemerkt er hier weiter, daß sie den thätigen und möglichen Intellekt als ewig und unveränderlich ansahen und darum das Kompositum aus beiden, den spekulativen Intellekt, gleichfalls als ewig und unveränderlich bestimmten[3]. Und deshalb hätten sie einen möglichen Intellekt, der

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 a - b. t. 3. c. 7. p. 162 b. Averroës bemerkt (De an. T. C. III, 1. n. 5): Et confirmaverunt hoc per hoc, quod propalavit Aristoteles, quod, quando intellectus agens existit in anima nobiscum, videmur denudare universaliter formas a materiis primo, deinde intelligere eas, et denudare eas nihil aliud est nisi facere eas intellectas in actu, postquam erant in potentia, quemadmodum comprehendere eas nihil aliud est quam recipere. Der letzte Zusatz steht allerdings nicht ganz mit dem überein, was Albert berichtet.

[2]) De an. a. a. O. p. 136 b. Vgl. t. 3. c. 7. p. 162 b.

[3]) Ähnlich, wie Albert, berichtet (a. a. O.) Averroës: Et hoc idem induxit Theophrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum, quod

als möglicher vor der Aktualisierung (ante actum) vorhanden, geleugnet, wenn auch zugegeben, daß er in der Seele als der Träger des Lichtes des thätigen Intellektes existiert. Der intellectus possibilis nehme das Licht des thätigen auf, und das somit vom möglichen aufgenommene und in seinem Besitz befindliche Licht sei der intellectus speculativus bzw. der intellectus adeptus [1]), gleichsam das erleuchtete Durchsichtige [2]).

Hinsichtlich der Lehre beider sagt Albert, daß sie viel vernünftiger sei, als die des Alexander und anderer Peripatetiker. Aber auch sie steht nach ihm nicht im Einklang mit der Auffassung des Aristoteles. Nach dieser soll sich der Intellekt zum Intelligibelen, wie der Sinn zum Sinnfälligen verhalten [3]); er müsse demnach ebenso wie der Sinn die Formen in der ihm eigenen Weise auch aufnehmen [4]). Ferner könne man einwenden, daß der intellectus agens, falls ihm nur eine dematerialisierende Thätigkeit zukäme, des intellectus possibilis hierzu gar nicht bedürfte, und dieser somit völlig überflüssig wäre. Diesem Einwand gegenüber machen sie allerdings geltend, fügt Albert hinzu, daß ja nicht der intellectus agens als die gesondert existierende Substanz, sondern nur das von ihm ausgehende Licht, welches im weiteren Sinne von ihnen als intellectus agens bezeichnet wird, in der Seele vorhanden ist. Auch wollen sie den Intellekt in einen thätigen, möglichen und spekulativen nur in dem Sinne unterschieden wissen, wie das Vorhandensein von Form,

---

intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis . . . Et cum post hoc viderunt, opinati sunt, quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem, et est intellectus speculativus, necesse est, ut sit aeternus, cum enim recipiens fuerit aeternum, et agens fuerit aeternum, necesse est, ut factum sit aeternum necessario.

[1]) Vgl. S. 197. Anm. 1.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 a—b.

[3]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 429 a 13 f.

[4]) Themistius kommt zwar auch auf die von Aristoteles vorausgesetzte Analogie des Empfindens und Erkennens zu sprechen. Er findet das tertium comparationis im Leiden *(πάσχειν)*; die Leidensfähigkeit des *νοῦς* beschränkt sich ihm auf seine Potenzialität. Vgl. a. a. O. V. p. 94, 5: *εἰ δὴ τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι, πάσχοι ἄν τι καὶ ὁ νοῦς ὑπὸ τῶν νοητῶν, ὥσπερ ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἡ αἴσθησις, τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέων παραπλησίως· κυριώτερον γὰρ εἰπεῖν, ὅτι μᾶλλον τελειοῖτο ἂν εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος.* Vgl. Bach, a. a. O. 39 ff. 63 ff.

Materie und Kompositum im Begriffe der Substanz angenommen würde; denn diese Unterscheidung besage nicht, daß der Form ein vom Kompositum oder der Materie getrenntes Sein zukommt, sondern es werde dadurch nur die Verschiedenheit der Natur der Komponenten und deren Einfachheit gegenüber dem Kompositum gekennzeichnet [1]).

Von Theophrast berichtet unser Philosoph speziell noch, daß er den Begriff der Rezeptivität mit dem der absoluter Passivität identifizierte und daher an der Schwierigkeit strauchelte, die darin liegt, daß der getrennte Intellekt als möglicher in der Seele sein und nicht ein bestimmtes Etwas (non hoc aliquid distinctum) bilden soll. Denn er habe ihn dann nicht mehr von der materia prima zu unterscheiden vermocht. Da ja beide der Potentialität nach alles, der Aktualität nach nichts sind, sagte er sich, müßte dann auch letztere die an sie herantretenden Formen unterscheiden, was absurd ist [2]). Gegen die Annahme einer möglichen Vernunft sprach seiner Ansicht nach auch der Umstand, daß diese die Intelligibilien nicht ohne Veränderung und in der Zeit wird; daraus ergäbe sich, daß sie veränderlich und gemischt d. h. ein sinnlich materielles Vermögen ist. Auf die Lösung dieser Bedenken geht Albert hier noch nicht ein; er bemerkt nur, daß Theophrast sich somit das Vorhandensein der möglichen Vernunft in der Seele nicht erklären konnte, wenn dabei vorausgesetzt wird, daß sie leidensunfähig, unveränderlich und unbeweglich ist.

Sein Endurteil gegenüber seiner und des Themistius Lehre faßt er dahin zusammen, daß er sagt: „Wollten wir von der Lehre des Aristoteles abweichen, so wäre dieser Weg nicht zu verwerfen. Weil aber Aristoteles ausdrücklich erklärt, daß der Intellekt zum Intelligibelen sich wie der Sinn zum Sinnfälligen verhält, so scheint ihre Ansicht mit der Lehre des Aristoteles nicht übereinzustimmen."

Noch weit weniger aber vermag Albert sich mit den Auffassungen der arabischen Philosophen einverstanden zu erklären.

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 b f.

[2]) A. a. O. p. 137 a. Vgl. De int. et int. t. 3. c. 4. p. 256 a. L. de caus. l. I. t. 1. c. 1. p. 529 a.

Vor allem forderte hier unseren christlichen Scholastiker die Doktrin des Monopsychismus zu lebhaftestem Kampfe heraus. Sie besagt, daß der Intellekt für alle Menschen, für die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, nur als ein einziger, nämlich als eine transzendente kosmische Universalpotenz existiert, daß hingegen in der menschlichen Seele selbst keine geistig-immaterielle Kraft als zu ihrem Wesen gehörig vorhanden ist. Er bezeichnete diese Ansicht, welche durch ihren pantheistischen Charakter sowohl, wie auch dadurch mit der Lehre der Kirche im Widerspruch stand, daß sie die individuelle Unsterblichkeit leugnete, als error omnino absurdus et pessimus [1]), als omnino deliramento simile [2]).

In der Entwicklung der Theorie des Monopsychismus unterscheidet Albert zwei Stufen, insofern ihre Vertreter über das Wesen des möglichen Intellektes verschiedener Meinung waren. Repräsentanten der zeitlich früheren Stufe sind ihm Abubaker und Avempace; sie ließen den intellectus possibilis in der menschlichen Seele selbst vorhanden sein, identifizierten ihn aber mit der phantasia. Die Averroisten hingegen lehrten, daß nicht nur die thätige, sondern auch die mögliche Vernunft vom Wesen der Seele getrennt und für alle Menschen nur eine ist.

Da, wo Albert speziell nur über die Anschauung des Abubaker und Avempace handelt, wendet er sich nicht gegen die Lehre von der Einheit des Intellektes als solche, sondern er verbreitet sich hier nur über die Gründe, die jene veranlaßten, sich gegen die Einheit des intellectus possibilis auszusprechen und ihn mit der phantasia zu identifizieren. Wäre die mögliche Vernunft nur eine einzige, erklärten sie, so müßten alle Menschen dasselbe Wissen besitzen, da das, was dem Wesen und der Zahl nach bei allen nur eins ist, auch nur eine dem Wesen und der Zahl nach einzige Vollendung besitzt; dies aber ist unsinnig. Für die Intelligibilien bedarf es nach ihnen keines intellectus possibilis, der als intellektuelles Vermögen, als ihr spezieller Träger gedacht ist. Zu ihrer Dematerialisierung genügt allein schon der intellectus agens; in dessen Lichte werden die in den Phantas-

[1]) De nat. et orig. an. t 2. c. 4. p. 202 a

[2]) De an. l. III. t. 1. c 7. p. 139 b.

men potentiell vorhandenen Begriffe aktuell. Die Existenz eines besonderen Subjektes für die intelligibelen Erkenntnisformen aber widerspricht deren universellem Charakter; da jede Form durch ihr Subjekt individualisiert wird, so würden auch sie, falls sie einen Träger hätten, ihre Universalität nicht behalten können. Für Avempace und Abubaker ergab sich daher, daß dem phantasma in der phantasia diejenige Aufgabe zufällt, welche andere dem intellectus possibilis, der der Potenz nach spekulativer Intellekt ist, zuweisen [1]).

Unser Philosoph spricht seine Verwunderung aus, daß so scharfsinnige Männer [2]), wie die beiden arabischen Lehrer, den Aristoteles hier nicht richtig erfaßt haben; denn dieser wolle, daß das Phantasma den Intellekt und nicht, wie sie annehmen, die phantasia bewegt. Zu diesem Mißverständnis seien sie auch dadurch gekommen, daß sie von dem Gedanken ausgingen, es müsse zwischen dem Bewegenden und Bewegten hinsichtlich des Substrates notwendigerweise dasselbe Verhältnis, wie zwischen agens und patiens, bestehen. Sei das Phantasma, das Bewegende, partikulär, so werde es das Bewegte ebenfalls sein. Des weiteren dachten sie an den Satz, daß das Bewegende seine Form dem von ihm Bewegten giebt, wenn das Bewegende univok ist. In der Seele aber bewegt sich nichts, was nicht seiner Form nach univok ist. Auch hieraus ergiebt sich nach ihnen, daß das vom Phantasma Bewegte seiner Form nach partikulär und sinnlicher Natur sein muß. Hierauf erwidert ihnen unser Peripatetiker,

[1]) De an. l. III. t. 1. c. 6. p. 136 a—b. Vgl. Averroës, De an. III. 1. T. C. n. 5: Abubaker autem et Avempace videtur intendere in manifesto sui sermonis, quod intellectus materialis est virtus imaginativa, secundum quod est praeparata ad hoc, quod intentiones, quae sunt in ea, sint intellectae in actu, et quod non est alia virtus substantia intellectus praeter istam virtutem. Abubaker autem videtur intendere istud, fugiendo impossibilia Alexandri scilicet quod subiectum recipiens formas intellectas est corpus factum ab elementis aut virtus in corpore; quoniam, si ita fuerit, continget aut ut esse formarum in anima sit esse earum extra animam, et sic anima erit non comprehensiva, aut ut intellectus habeat instrumentum corporale, si subiectum ad intellecta sit virtus in corpore, sicut est de sensibus. Über Abubaker und Avempace vgl. Bach, a. a. O. S. 122 ff.

[2]) De an. a. a. O. p. 137 b: Sed omnino videtur mirabile de viris istis, qui multa subtiliter intellexerunt, quod non viderunt Aristotelis esse scientiam, quod phantasma movet intellectum.

daß das von dem Phantasiebilde Bewegte gleichwohl der mögliche Intellekt ist. Denn die Bedenken, die sie geltend gemacht, seien nicht stichhaltig, weil das Phantasma, mag es auch selbst partikulär sein, die mögliche Vernunft doch eben nicht in der Aktualität eines Partikulären und Sinnfälligen, sondern nur insofern bewegt, als es vom intellectus agens abstrahiert und dematerialisiert wird [1]). Albert knüpft an seine Ausführung die Bemerkung, daß sie demnach mit Theophrast und Themistius insofern übereinstimmten, als sie den Prozeß des intellektuellen Erkennens gleichfalls nur in der Dematerialisierung, nicht aber auch in der Aufnahme der Formen bestehen und keinen Teil der vernünftigen Seele Subjekt der Intelligibilien sein ließen. Indessen hätten doch die beiden griechischen Peripatetiker einen möglichen Intellekt als Bestandteil der vernünftigen Seele angenommen, wenngleich sich derselbe nach ihrer Ansicht auch nie im Zustand der Potenz befindet, da er stets das Licht des thätigen Intellektes oder diesen selbst, insofern er Licht ist, besitzt, wie das erleuchtete Durchsichtige die Aktualität des Lichtes in sich hat [2]).

Anderer Ansicht über das Wesen des möglichen Intellektes als seine beiden Vorgänger war Averroës. Er lehrte, wie wir bereits wissen, daß nicht nur der intellectus agens, sondern auch der intellectus possibilis bzw. der intellectus materialis einer und für alle Menschen ein einziger ist, daß auch er eine vom Wesen der Seele getrennte rein geistige Substanz darstellt. Daß wir, obwohl durch ein und denselben möglichen Intellekt erkennend, doch nicht alle dasselbe Wissen haben, erklärt sich nach ihm dadurch, daß die Phantasmen, aus denen die intelligibelen Formen abstrahiert werden, bei den einzelnen verschieden sind [3]). Mit dieser Auffassung des Intellektes hat sich Albert in eingehendster Weise in dem *Libellus de unitate intellectus contra Averroëm* [4])

[1]) De an. a. a. O. p. 137 b f. Vgl. t. 3. c. 8. p. 163 b. De causis l. II. c. 10. p. 646 b. De int. et int. l. I. t. 1. c. 7. p. 245 a.

[2]) De an. a. a. O. p. 137 b.

[3]) Über die Auffassung des Intellektes durch Averroës vgl. Renan, a. a. O. p. 103 f. Stöckl, a. a. O. II, 110 ff. Brentano, a. a. O. S. 14 ff. Bach, a. a. O. S. 131 ff. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901. S. 172 f.

[4]) Obige durch den Herausgeber abgekürzte Überschrift lautet vollständig: *Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus*

auseinandergesetzt. Mit der ganzen Schärfe seines Geistes tritt er hier dem die Unsterblichkeit der Seele leugnenden Monopsychismus entgegen. Von metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Gesichtspunkten ausgehend sucht er dessen Unhaltbarkeit nachzuweisen. Unter den Bekämpfern des Averroismus dürfte Albert mit Wilhelm von Auvergne[1]) und Thomas[2]) an erster Stelle zu nennen sein. Denn sie sind es gewesen, welche den späteren Gegnern des „Kommentators" die Waffen geliefert haben. Was Albert anlangt, so führt er in der erwähnten Schrift zunächst dreißig Argumente an, durch welche die Averroisten, wie er sagt, ihre Ansicht stützen können[3]). Er selbst antwortet mit ebensoviel Gegenargumenten[4]) und sucht außerdem die Lehre der Gegner durch sechsunddreißig weitere Beweise[5]) zu widerlegen. Auf beiden Seiten geht man hierbei größtenteils von Sätzen aus, die entweder allgemeiner Natur oder doch von beiden Parteien anerkannt sind. Es möge genügen, wenn wir aus der Fülle der Beweise, die sehr häufig ein und dasselbe Motiv nach den verschiedensten Seiten hin variieren, nur die

animis non remanet nisi intellectus unus et anima una (tom. V. p. 218). Diese Schrift, die aus seinen am päpstlichen Hofe zu Anagni gehaltenen Vorträgen entstanden ist, hat er ihrem wesentlichen Inhalt nach der Summa th. (II. t. 13. q. 77. m. 3. p. 379 ff.) später einverleibt (vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 120). Bezüglich der Verschiedenheit in der Reihenfolge der Argumente in der S. th. und genannter Separatschrift s. v. Hertling, a. a. O. S. 121. Anm. 1. Über Albert als Gegner des Averroismus vgl. a. a. O. S. 11. 120 f. Renan, a. a. O. S. 183. Haneberg, a. a. O. S. 212. Bach, a. a. O. S. 140 ff. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIme siècle. Collect. Friburg. 1899. Fasc. VIII. p. 71 s. 117 s.

[1]) Obwohl Wilhelm vielfach den Monopsychismus angreift, so bringt er doch keineswegs diese Lehre mit dem Namen des Averroës in Verbindung — von diesem spricht er vielmehr mit größter Achtung —, er nennt als deren Vertreter vielmehr den Aristoteles, ferner wenig bestimmt die expositores, sequaces Aristotelis, Aristoteles et sequaces eius Graeci et Arabes, qui famosiores fuerunt Arabum in disciplinis Aristotelis, Avicenna et alii in parte ista Aristoteli consenserunt. Renan, a. a. O. p. 179 s. Vgl. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beitr. z. Gesch. d. Philos d. M.-A. II, 1. S. 49.

[2]) Vgl. Renan, a. a. O. p. 188 ss. Stöckl, a. a. O. II, 622 ff.

[3]) De unit. intell. c. 4. p. 220—226.

[4]) A. a. O. c. 7. p. 233—237.

[5]) A. a. O. c. 5. p. 226—232. Vgl. De an. l. III. t. 1. c. 7. p. 139 b.

von Albert in den sechsunddreißig Antithesen zu Grunde gelegten Gedanken kurz angeben:

I. die spezifische Differenz bezw. das spezifische Sein des Menschen wird von der Vernunftthätigkeit hergenommen (1. 5. 23);

II. die Vernünftigkeit als Wesensbestimmung des Menschen und zwar des individuellen muß durch das innere Sein des Menschen begründet werden (2. 3. 4. 24. 29. 30. 31. 32. 35);

III. die averroistische Lehre mit ihrer Unterscheidung des Menschen und des Einzelmenschen führt zur platonischen Ideenlehre zurück (6. 7);

IV. a) dieselbe kann sich nicht auf etwas Analoges in der Natur stützen (16);

b) sie widerspricht der in der Natur obwaltenden Gesetzmäßigkeit und Harmonie (17. 19. 21. 34. 36);

V. kommt der Seele die erste Aktualität (der intellectus possibilis als Potenz) nicht zu, so besitzt sie auch nicht die zweite (das Erkennen) oder höchstens accidentell (25. 26. 27);

VI. die Potenz, welche den Körper bewegt, muß ihrem Wesen nach mit ihm verbunden sein (22);

VII. ein ewiger und getrennter Beweger bewegt nicht Vergängliches (28);

VIII. die Seele ginge nach der Lehre der Gegner mit dem Körper zugleich unter[1] (33);

IX. Anknüpfungen an zugestandene Sätze:

a) an die arabische Lehre vom intellectus speculativus, der individuell vervielfältigt (8);

b) an den aristotelischen Satz, daß das Verhältnis der Seelenstufen dem der Polygone gleicht (9);

c) an den Satz des Isaak Israëli, daß die niedere Form das Schattenbild der höheren ist (10);

d) an die Lehre von der Verkettung der Ursachen nach dem *Liber de causis* (11)[2];

---

[1] Die Averroisten würden allerdings diesen Beweis nicht als gültig anerkannt haben, weil sie ja die Unsterblichkeit der Seele leugnen.

[2] Cf. Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 163. § 1.

e) an den aristotelischen Satz, daß die Seele nur eine einzige Substanz ist (12);

f) daß aus der Singularität der Ursache sich die des Verursachten ergiebt (13);

g) daß aus der Singularität des patiens sich die des entsprechenden agens ergiebt (14);

h) daß das, was seiner Substanz nach von etwas anderem getrennt ist und dieses nicht berührt, es auch nicht verändern kann (15);

i) daß die Seelen sich zu den Körpern, wie die Künste zu ihren Instrumenten verhalten (20).

Auf Abubaker und Avempace sowohl wie auf Averroës kommt Albert noch eigens in *De natura et origine animae* zu sprechen. Hier setzt er uns speziell auseinander, in welcher Weise sie sich das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis dachten, um alsdann gegen ihre Erklärung Stellung zu nehmen. Wie das Sonnenlicht in das Durchsichtige hin ausstrahlt und so eine Verbindung mit diesem eingeht, durch welche die sichtbaren Objekte in das erhellte Durchsichtige gelangen, so strahlt auch nach der Lehre jener drei arabischen Philosophen, berichtet er uns, der Intellekt über die Seele des Menschen hin aus; es entsteht dadurch eine Verbindung (continuatio) des Lichtes des Intellektes mit der Seele, und auf diese Weise fließen die intelligibelen Formen in sie hinein. Seinem Wesen nach wird der Intellekt nicht geschaffen, auch nach dem Tode des Menschen bleibt nur der eine, ewige und unzerstörbare Intellekt übrig. Jene Verbindung mit der Seele des Menschen vollzieht sich bei der Geburt und zwar geht sie der Intellekt in Hinsicht auf die imaginatio und phantasia ein, weil das intellektuelle Licht das Universale von diesen Vermögen zuerst abstrahiert. Letztere sind aber individuell und insofern kann man auch accidentell von einem individuellen Intellekte beim Menschen reden[1]).

Albert bezeichnet diese Auffassung als einen absurden, scheußlichen und leicht zu widerlegenden Irrtum. Er wendet dagegen ein, daß, falls nur eine accidentelle, nicht substantielle Verbindung zwischen dem Intellekt und der sinnlichen Vorstel-

[1]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 4. p. 201 b f.

lungskraft angenommen wird, der Seele es überhaupt unmöglich ist, das Intelligibele zu erkennen. Er erläutert dies an eben dem Beispiel von dem Sonnenlicht und den Farben, mit Hülfe dessen er zunächst den Standpunkt des Monopsychismus erläutert hat. Der Intellekt, der die Formen von der phantasia erhält und von ihr abgetrennt ist, kann sie, führt Albert aus, unmöglich mit eben diesem Vermögen zugleich wieder verbinden. Denn das abstrahierende Licht verbindet die von den Körpern abstrahierten Farben doch nicht eben dadurch mit den gefärbten Körpern, sondern vielmehr mit dem Durchsichtigen, in welchem sie ihrem geistigen Sein nach erhalten werden. So kann auch das von der phantasia her abstrahierte Intelligibele nicht wieder mit ihr, sondern nur mit einem andern Vermögen verbunden werden. Ferner würde ihrer Annahme gemäß das abstrahierte Intelligibele mit einer ihrem Sein von der Seele getrennten Potenz verbunden werden, damit außerhalb der Seele fallen und somit eine Erkenntnis überhaupt unmöglich sein [1]).

Auch die Ansicht, die sein von ihm so hochgeschätzter Lehrer Avicenna über das Wesen des intellectus possibilis und den Erkenntnisprozeß überhaupt ausgesprochen [2]), kann unseren Aristoteliker nicht befriedigen. Indessen findet er doch für seinen „Irrtum" in der Kritik immerhin mildere Worte als für den der Monopsychisten; denn im Gegensatz zu letzteren ließ Avicenna den möglichen Intellekt als geistiges hyperorganisches Vermögen der menschlichen Seele selbst innewohnen und sah in ihm den Träger der individuellen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Was Albert an seiner Auffassung nicht zu billigen vermag, ist, daß er, wie seine Vorgänger Alkendi [3]) und

[1]) A. a. O. p. 202 a.

[2]) Über Avicennas Lehre vom Intellekt s. Haneberg, a. a. O. S. 192 ff. Stöckl, a. a. O. II. S. 44 f. Brentano, a. a. O. S. 8 ff. Bach, a. a. O. S 100 ff. Carra de Vaux, a. a. O. p. 218 ss. T. J. de Boer, a. a. O. S. 127.

[3]) Vgl. Alkendis Liber de intellectu (ed. Nagy. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 5), z. B.: Prima (sc. species intellectus) est intellectus, qui semper est in actu. Secunda est intellectus, qui in potentia est in anima (p. 1). Haec igitur forma, quae iam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligentia prima, quae est specialitas rerum, quae est in actu semper (p. 5).

Alfarabi[1]), sich an Alexander anschließend das Getrenntsein des thätigen Intellektes lehrt, daß er gleichfalls die Rezeptivität des der Seele selbst immanenten möglichen Intellektes nur als Passivität faßt und den Erkenntnisprozeß vom spezifisch neuplatonischen Standpunkte aus als kosmisch-emanatistischen Vorgang erklärt. Wie an anderen Stellen, wo Albert Algazel erwähnt, so schreibt er ihm auch hinsichtlich der Lehre vom Intellekte dieselbe Auffassung wie seinem Lehrer Avicenna zu[2]).

Nach der Annahme dieser beiden arabischen Philosophen strömen die intelligibelen Formen, berichtet er uns, von der ersten Intelligenz in die übrigen getrennten Intelligenzen deren Rangfolge entsprechend, und demgemäß zuletzt in die zehnte Intelligenz, in die „Formspenderin", die sog. intelligentia agens. Aus dieser fließen sowohl die Wesensformen in die körperliche Materie der sublunarischen Welt als auch die intelligibelen in unsere Seele. Gespendet werden sie durch den Glanz der Intelligenzen[3]). Weil die Seele des Menschen vornehmer als die der anderen Lebewesen ist, darum ist in ihr auch der Abglanz der Intelligenz ein stärkerer, gleichwie in der helleren Farbe der Glanz des Lichtes ein stärkerer ist, als in der dunkleren. Der der Seele innewohnende Intellekt ist nichts anderes als der Abglanz der getrennt von ihr existierenden Intelligenz. Daher wohnt im Menschen nicht die natura intellectualis im eigentlichen Sinne, sondern nur die natura intellectivae et intelligentiae[4]).

Diese Ansicht stützten sie durch zwei Gründe. Sie gingen einmal von der Voraussetzung aus, daß dasjenige, dessen wesentliche Thätigkeit ein und dieselbe bildet, seiner Natur nach identisch ist. Die Thätigkeit der Intelligenz außer uns und in uns ist die gleiche, sie besteht nämlich im Spenden und Unterscheiden der Erkenntnisformen. Folglich muß das, was der Mensch an intellektueller Natur besitzt, von der getrennten Intelligenz herrühren. Sodann wiesen sie darauf hin, daß die Intelligenzen

[1]) Vgl. Stöckl, a. a. O. S. 21. Carra de Vaux, a. a. O.

[2]) Vgl. Bach, a. a. O. S. 118.

[3]) Die Belege s. S. 73. Anm. 1.

[4]) De an. l. III. t. 2. c. 8. p. 140 a. t. 3. c. 9. p. 164 b. Vgl. S. de hom. q. 53. a. 3. p. 250 b.

ihrem Wesen entsprechend sich wohl aktiv, nicht aber rezeptiv bethätigen, daß sie wohl ihre Träger bewegen, nicht aber von diesen bewegt werden. Deshalb hat es als ausgeschlossen zu gelten, daß der Intellekt von den Bildern der phantasia bewegt wird. Er besitzt vielmehr die Formen in sich und spendet sie, wie die getrennte Intelligenz [1]).

Albert erwidert, daß, wenn der in uns wohnende Intellekt nur der Abglanz einer getrennten Intelligenz wäre, von einem zum Wesen des Menschen gehörenden intellektuellen und vernünftigen Seelenteil dann nicht mehr die Rede sein kann und dies der aristotelischen Anschauung widerspricht. Außerdem ergäbe sich, daß der Mensch stets aktuell, nie jedoch potentiell wissend sein würde, was weder die „Stoiker" (gemeint sind natürlich wieder die Neuplatoniker) noch die Peripatetiker annähmen.

Auch geht er auf ihre Erklärung des Zustandekommens der intellektuellen Erkenntnis des näheren ein und berichtet uns, daß sie den möglichen Intellekt als eine tabula rasa auffaßten, die dadurch gefüllt wird, daß die thätige Intelligenz die sinnlichen Erkenntnisbilder dematerialisiert und mit dem möglichen Intellekt verbindet. Da von ihr jede Form ihre Intelligibilität empfängt, so behaupteten sie, daß der intellectus possibilis jedesmal, wenn er die intelligibele Spezies aufnimmt, sich zur thätigen Intelligenz hinwendet und mit dieser sich als seiner eigenen Form vereint [2]). „Lernen" bedeutete ihnen daher nichts anderes, als die Erwerbung der vollendeten Fähigkeit (perfecta habitudo), den möglichen Intellekt mit der absoluten, thätigen Vernunft in Konnex zu setzen [3]).

Diese ihre platonische Ansicht über den Ursprung der Ideen, der gemäß das Sinnliche nur die Veranlassung für das intellektuelle Erkennen, nicht aber eine Quelle desselben ist, suchten sie folgendermaßen indirekt zu beweisen. Sie konstatierten zwei Möglichkeiten: Entweder sind die Anschauungs-

[1]) De an. a. a. O. Vgl. Bach, a. a. O. S. 113.

[2]) L. VI. natural. 5, 5. fol. 44v b. Vgl. Haneberg, a. a. O. S. 255 ff.

[3]) A. a. O. 5, 6. fol. 47r a: Restat ergo . . . ut discere non sit nisi acquirere perfectam habitudinem coniungi se intelligentiae agenti.

formen des spekulativen Intellektes, welche der Mensch erkennt, wenn er will, in der Seele selbst gleichsam wie in einer Schatzkammer, oder sie existieren derart in ihr, daß sie zwar nicht in ihr als ihrem unmittelbaren Subjekte sind, daß sie der Mensch aber doch thatsächlich besitzt, wenn er will. Wäre ersteres der Fall, so würde die vernünftige Seele bei jeder aktuellen Erkenntnis des Gedächtnisses und der Erinnerungskraft benötigen. Dies aber ist deshalb ausgeschlossen, weil diese beiden Fähigkeiten, insofern sie der Seele zukommen, sich nur auf zeitlich Bestimmtes, nicht aber auch auf das beziehen, was von jedem zeitlichen Unterschiede unabhängig ist, wie dies bei den Objekten der Vernunft der Fall. Wollte man übrigens die Seele als eine Schatzkammer der Ideen auffassen, so wird damit vorausgesetzt, daß sie dieselben festzuhalten vermag. Welches aber diese Fähigkeit bei ihr sein sollte, das vermag niemand zu sagen [1]). Wollte man aber annehmen, daß die Ideen in der Seele sind wie der Akt in der Potenz, so wäre auch dies verfehlt, da unter aktuellem Erkennen ja nichts anderes zu verstehen ist, als das Erkannte aktuell in der Seele besitzen. Es ergiebt sich somit, daß die zweite Annahme die allein richtige ist, daß bei jeder aktuellen Erkenntnis die betreffenden Ideen dem möglichen Verstande jedesmal von der thätigen Intelligenz her zuströmen und diese der Quell und Ursprung alles Erkennens ist [2]).

Mit Entschiedenheit tritt Albert der Auffassung entgegen, daß das intellektuelle Erkennen lediglich eine Wirkung der außerhalb befindlichen thätigen Intelligenz darstellt, daß die species intelligibilis nicht durch die species sensibilis und somit durch die Erfahrung und Sinneswelt vermittelt wird, sondern ausschließlich ihr Sein in der Seele einer von ihr getrennten, als Deus ex machina auftretenden Wesenheit verdankt. Unmöglich ist das Erkennen in der Weise zu denken, daß, so oft wir intellektuell erkennen, jedesmal die betreffende Form von neuem

[1]) Vgl. S. 168 f.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 8. p. 140 a—b. — Über den Beweis Avicennas, daß, so oft wir intellektuell erkennen, wir jedesmal die betreffende Form von neuem von der thätigen Intelligenz erhalten, handelt ausführlich Brentano, a. a. O. S. 12. Anm. 33. Auch Thomas verbreitet sich hierüber S. c. gent. l. II. c 74.

von der thätigen Intelligenz in die Seele herabfließt. Dem Occasionalismus und Emanatismus ihrer Lehre setzt er vier Argumente entgegen: Es ist erstens nicht einzusehen, woher der intellectus possibilis, falls das Erkannte nicht in ihm zurückbleibt, denn die vollendete Fähigkeit, sich mit der thätigen Intelligenz zu verbinden, erhält. Zweitens, der thätige Intellekt soll, nachdem die Seele Wissen erlangt hat, mit dem möglichen unmittelbar in Verbindung stehen (immediate continuatur); da er unkörperlich und getrennt ist, so ist aber nicht abzusehen, warum er mit letzterem nicht auch schon, bevor dieser im Besitze des Wissens ist, und überhaupt immer in Berührung steht. Drittens vermögen sie den Grund dafür nicht anzugeben, daß die von der Intelligenz herströmenden Formen der Art und Gattung nach von einander verschieden sind. Da ihrer Lehre gemäß der möglichen Vernunft, insofern sie sich zur thätigen hinwendet, die Formen zufließen, so ist endlich noch viertens einzuwenden, daß die thätige sich dabei immer nur in ein und derselben Weise verhalten kann und also auch die Formen stets nur in ein und derselben Weise in der Seele des Menschen sein müssen. Die Falschheit dessen zeigt aber die Thatsache, daß heute diese, morgen aber jene Formen in der Seele sich finden [1]).

Auch die Ansicht, welche Avencebrol über das Wesen des möglichen Intellektes vertrat, wird von Albert des näheren geprüft. Was seine Beziehungen zu dem jüdischen [2]) Philosophen im allgemeinen anlangt, so sei bemerkt, daß unser Scholastiker unter den Dominikanern der erste ist, der sich nachweisbar mit Avicebron, wie er ihn nennt, beschäftigt hat [3]). Die Kenntnis seiner Philosophie will er dem *Fons vitae* verdanken, welche Schrift ihm auch unter dem Namen *De materia et forma* bekannt ist [4]). Hin und wieder stimmt indessen sein Bericht mit dem,

[1]) De an. l. III. t. 3. c. 9. p. 165 a.

[2]) Albert hält ihn, wie die christlichen Scholastiker allgemein, für einen Araber.

[3]) Wittmann, a. a. O. S. 26.

[4]) De int. et int. l. I. t. 1. c. 6. p. 244 a. Der Fons vitae führte auch diesen Titel im Mittelalter, weil Avencebrol hier den ersten Teil seiner Philosophie, die Lehre von Materie und Form behandelt. Vgl. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen, 1889. S. 10. Anm. 2. Wittmann, a. a. O. S. 10.

was Avencebrol hier thatsächlich ausführt, nicht überein [1]). Der eigenartigen Stellung, welche er unter den Peripatetikern einnimmt, ist Albert sich wohl bewußt. Erklärt er uns doch, daß er „allein unter allen" das erste Prinzip durch den Willen thätig sein läßt [2]); ausdrücklich weist er uns, bevor er über seine Lehre vom Intellekt selbst noch referiert, darauf hin, daß sie sich von den sämtlichen bisher besprochenen Auffassungen der griechischen und arabischen Aristoteliker unterscheidet [3]). Seinen Anschauungen und zwar speziell gerade seinen mehr oder weniger originellen Gedanken kann er kein Verständnis abgewinnen. So tritt er seiner Erklärung über den Ursprung der Materie entgegen [4]) und verwirft seine Annahme, daß auch die Geistwesen aus Materie und Form zusammengesetzt sind [5]). Ebensowenig, wie er seine Willenslehre zu billigen vermag [6]), kann er seiner Anschauung über den möglichen Intellekt beistimmen.

Wie Theophrast [7]), so vermochte auch Avencebrol, berichtet uns hier unser Aristoteliker [8]), die Frage nicht richtig zu lösen, wie denn das Verhältnis zwischen dem intellectus possibilis und der materia prima zu bestimmen ist, insofern es zum

---

[1]) Wittmann, S. 26 f.

[2]) De caus. et process. univ. l. I. t. 3. c. 4. p. 549 b: Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocari confinxit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 9. p. 140 b: Ab omnibus superius inductis dissentit Avicebron in libro, quem Fontem vitae appellavit.

[4]) De caus. ex process. univ. l. I. t. 1. c. 6. p. 533 b f. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 27.

[5]) S. das betreffende Kapitel im 3. Abschnitt unserer Schrift.

[6]) De caus. et process. univ. a. a. O. p. 534 a. t. 3. c. 4. p. 549 b f. — Albert hat immerhin eine hohe Meinung von Avencebrol. Dies zeigt der Umstand, daß er sich nicht dazu verstehen kann, ihn als Autor des Fons vitae anzusehen, der gerade die seiner Ansicht nach gänzlich verfehlte Willenslehre enthält. Er sagt a. a. O. p. 550 b: Nec puto Avicebron hunc librum fecit, sed quod quidam sophistarum confixerunt eum sub nomine suo. S. th. l. t. 4. q. 20. m. 2. q. incid. p. 77 a: Super quam positionem videtur esse fundatus liber, qui dicitur Fons vitae, quem dicunt quidam factum fuisse ab Avicebron philosopho. Vgl. Guttmann, a. a. O. S. 58 f. Wittmann, a. a. O. S. 28.

[7]) S. S. 200.

[8]) Über die Intellektlehre Avencebrols vgl. die Ausführungen Bachs a. a O. S. 163 ff.

Wesen beider gehören soll, alles werden zu können [1]). Avencebrol half sich, indem er den möglichen Intellekt und die erste als geistig [2]) gedachte Materie als konnaturell bezeichnete. Seine Erklärung hierfür war folgende: Alles außer dem ersten Urheber enthält Materie [3]). Dieser universellen Materie kommt es zu, das eigentliche Subjekt der Form zu sein, durch sich und nicht in einem anderen zu existieren, der Form hingegen, in einem anderen zu sein, die Materie zu aktualisieren, ihre Potenzialität zu bestimmen und ein Teil der zusammengesetzten Substanz zu sein [4]). Durch jede Form, welche die Materie aufnimmt, wird die Universalität ihrer Potenz eingeschränkt. Und zwar ist die ihr entgegentretende Form eine vierfache, nämlich erstens die Form der Intelligenz oder die Intellektualität, zweitens die Körperlichkeit, drittens der Gegensatz der aus Materie und Form bestehenden Elemente, viertens die Form der Mischung. Insofern nun die erste Materie die erste Form, die Intellektualität, aufnimmt, entsteht der intellectus possibilis. Infolgedessen befindet sie sich dann schon nicht mehr in der Potenz zur Intellektualität, sondern nur noch in der Möglichkeit zu allem übrigen [5]). Der Natur seiner beiden Bestandteile entsprechend kommt es dem möglichen Intellekt zu, die Formen sowohl aufzunehmen als auch zu erkennen. Das Subjekt von Formen zu sein und durch sie vollendet zu werden, ist ihm nicht allein eigentümlich, sondern auch dem übrigen Materiellen. Diese Eigenschaft muß demgemäß von dem, was in dieser Gattung das erste ist, herrühren, von der materia prima [6]). Insofern dieselbe zur Natur des möglichen Intellektes gehört, vermag letzterer, die intelligibelen Spezies aufzunehmen. Wie aber kommt

---

[1]) De an. a. a. O. p. 140 b.

[2]) De caus. et proc. univ. a. a. O. c. 5. p. 532 b: Materia prima est in intellectuali natura. p. 553 a: Talibus igitur et similibus plurimis primam materiam probat esse spiritualem.

[3]) A. a. O.: Ex hoc dixit, materia sit in omnibus praeter primum factorem. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 6 ff.

[4]) A. a. O. p. 532 a. Vgl. Ritter, VIII, 95.

[5]) Diese Lehre läßt sich im Fons vitae nicht nachweisen. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 27.

[6]) Vgl. Fons vitae III, p. 173, 24: Anima est virtus recipiens et hyle subiecta receptioni formarum intelligibilium.

es, daß er sie erkennen kann, die erste Materie indessen nicht? Dies wieder verdankt er seiner Form, der Intellektualität. Sie ist es, welche bewirkt, daß er das Abbild des Lichtes der Intelligenzen ist. Sie veranlaßt, daß die Formen, die in ihm sich befinden, erleuchtet sind [1]), während es die in der materia prima oder in der Materie der Körper befindlichen nicht sind. Daher ist es auch dem intellectus possibilis allein nur eigen, die Formen, die er aufnimmt, zu unterscheiden [2]).

Aus einer Reihe ontologischer und noëtischer Gründe hält Albert diese Deduktion für unrichtig und unaristotelisch. Denn, was einerseits absolut Form ist, das kann andererseits nicht in gewisser Beziehung wieder Materie sein, da Form und Materie nie identisch sind. Die vernünftige Seele als solche aber und ihre Potenzen sind absolute Formen und vornehmer als alle natürlichen Formen. Da Materie und Form nicht in eins zusammenfallen können, so ist es ausgeschlossen, daß sie in gewisser Beziehung Materie ist. Ferner, die Ordnung der die Materie bestimmenden Formen ist derart, daß die erste in der zweiten und die zweite in der dritten zurückbleibt. Ist aber die Intellektualität die erste Form, welche die Materie determiniert, so müßten noch die übrigen Formen, die der Körperlichkeit, des Gegensatzes u. s. w. hinzutreten, was, wie wir sehen, nicht der Fall ist. Eine falsche Voraussetzung ist des weiteren die An-

[1]) Die Erklärung Avencebrols über das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis deckt sich im wesentlichen mit derjenigen Avicennas. Vgl. Fons vitae V, 27. p. 307, 3: Forma exit de intelligentia et postea exit ad animam et unitur cum ea. V, 37. p. 324, 24: Intelligentia influit formam intelligibilem super animam et subito inspirat ei sine tempore. III, 41. p. 172, 6: Intelligentia apprehendit esse in omnibus rebus i. e. genera et species, anima non-esse i. e. differentias propria accidentia, quae attinguntur sensibus; propterea anima, cum voluerit scire esse rei, adiungitur intelligentiae et unitur cum ea, ut adquirat per eam esse simplex. III, 42. p. 173, 26: Sed quod tu arbitratus es, scilicet quod anima, cum se inflexerit ad intelligentiam, apprehendit quod est apud eam, et cum se inclinaverit ad materiam corporalem, apprehendit quod est apud eam, sic est ut arbitratus es. Hoc est, quia, cum anima se inclinaverit ad materiam corporalem, apprehendit formas quae sustinentur in ea apprehensione corporali in effectu, et apprehendit eas in se ipsa apprehensione spirituali in potentia; et cum se erexerit ad intelligentiam, apprehendit eas apprehensione intelligibili, id est cognitione suarum definitionem et quid sunt.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 9. p. 140 b f.

nahme, daß der Intellekt und die Materie in Hinsicht auf die Formen in univoker Weise in der Potenz sind und deren Träger bilden. Auch ist zu erwidern, daß, wenn die allgemeinen Formen ihrer Aktualität nach in den Dingen außerhalb der Seele wären, die betreffenden Dinge nach Aristoteles ihre eigenen Formen erkennen würden. Was die Vernunfteinsicht (intellectus) bewirkt, das ist nicht die Intellektualität, sondern die Einfachheit der Formen selbst und ihre Dematerialisierung. Überhaupt wäre ein Erkennen und Unterscheiden der Dinge unmöglich. Denn es steht fest, daß es von einem Ding, das als ein nur potentiell Seiendes erkannt wird, bloß ein unvollkommenes Wissen geben kann. Die Formen aber sind nicht der Aktualität, sondern nur einer verworrenen und unbestimmten Möglichkeit nach in der Materie. Würden sie vom Intellekte erkannt, so geschähe dies nur unbestimmt und verworren. Eine derartige Erkenntnis aber ist ungeeignet, ein Wissen zu vermitteln. Außerdem genügt es auch keineswegs zum Erkennen, daß die Formen der Potenz nach sich im Intellekte befinden. Wäre dies der Fall, so würden wir stets die Formen aller Dinge erkennen, da sie der Potenz nach ja immer im Intellekte sind. Ferner bedürfte es weder eines Phantasma, das den Intellekt bewegt, noch des Sinnes, der die sinnlichen Formen aufnimmt, aus denen dann die intelligibele Spezies gewonnen wird. Gegen Avencebrol spricht auch der Umstand, daß dann, wie Materie und Form eine Einheit bilden, auch Intellekt und Intelligibeles zu einer Einheit zusammentreten würden. In diesem Fall ergäbe sich als Konsequenz die Individualisierung des Intellektes durch das Intelligibele und seine Determination als Naturding. Demnach würde der Intellekt bald ein Stein, bald Holz u. s. w. werden, was absurd ist [1]).

Bei seinem historisch-kritischen Exkurs erwähnt Albert auch die Ansicht der Platoniker. Als Vertreter wird außer Plato selbst noch Nemesius speziell genannt. Sie faßten den Intellekt nicht in dem Sinne als getrennt auf, daß sie ihn nicht als ein bestimmtes Etwas ansahen; denn nach ihrer Ansicht ist er dem Intelligibelen gegenüber nicht mit irgend welcher Potentialität behaftet, sondern er besitzt die Universalien stets aktuell

[1]) De an. a. a. O. p. 141 a—b.

in sich [1]). Getrennt ist er vielmehr nur, insofern er keine forma corporis darstellt oder nicht den Akt des Körpers bildet [2]).

Diese Auffassung läßt nach Albert ebensowenig wie die des Avencebrol eine Erkenntnis der allgemeinen Begriffe zu. Denn, was immer selbst ein bestimmtes Individuelles ist, vermag ein anderes nur eben seinem eigenen individuellen Sein gemäß aufzunehmen. Eine partikuläre Vorstellung, die dann der Intellekt aufzunehmen allein nur fähig wäre, kann aber nie Prinzip des Wissens sein. Wären ferner Sinn und Phantasie nicht Vermittlerinnen des Wissens, sondern, wie sie annehmen, diesem nur hinderlich, so muß man sich wundern, daß die Seele sich einen derartigen Körper aussucht, der ihr das Erkennen nur erschwert: Ihre Anschauung, das Erkennen bestehe darin, daß sich die Seele beim Anblick der sinnfälligen Dinge an die Ideen erinnere, die sie in ihrem früheren Sein auf den Gestirnen geschaut hat, bekämpft er, indem er auf deren Voraussetzung, die Präexistenzlehre, zurückgeht und die Unhaltbarkeit letzterer nachzuweisen sucht. Wie wir in dem dritten Hauptabschnitt unserer Schrift, in welchem wir über Albert als theologischen Philosophen zu handeln haben, noch näher zeigen werden, vertritt unser Scholastiker den Standpunkt des Kreatianismus. In diesem Zusammenhange weist er nur kurz darauf hin, daß die Götter höchst thöricht und böswillig sein würden, wenn sie, wie Plato lehrt, die ihnen ähnlichen Seelen in solche Körper zwängen, in denen es ihnen nur mit größter Mühe möglich wäre, zum Anblick der Schönheit zu gelangen, die sie in sich selbst besitzen. Wenn auch die Seele mit dem Körper zugleich beginnt, so brauche sie doch deshalb keineswegs, wie Nemesius [3]) befürchte, mit ihm zugleich unterzugehen [4]).

Bevor Albert an die Fixierung des eigenen Standpunktes herangeht, erwähnt er noch eine Ansicht, welche sehr viele la-

---

[1]) Wie Plato nahm auch Nemesius an, daß der Seele die Ideen, die sie im Jenseits früher schon einmal geschaut hat, angeboren sind. S. Domański. a. a. O. S. 84 ff.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 10. p. 141 a f. S. S. 222. Anm. 2.

[3]) Vgl. Domański, a. a. O. S. 41.

[4]) De an. a. a. O. p. 141 a – b.

teinische Philosophen vertreten hätten [1]). Die Individualität der vernünftigen Seele leiteten sie von einem zweifachen Prinzip, von einer geistigen Materie und der spezifischen Form her. Es wurde von ihnen zugegeben, daß sie ihrem eigenen Sein nach in sich individuelle Form ist. Sie unterschieden nämlich ein zweifaches Sein der Vorstellungen, insofern diese abstrakt sind und insofern sie abstrahiert werden. In jenem Falle sind die Formen von der Materie und deren Appendizien befreit und universell, in diesem aber haben sie ein individuelles Sein im möglichen Intellekte. Während sie in ersterer Weise, als Universalien, Ursache des Erkennens sind, richtet sich der Intellekt nicht auf sie, insofern sie letzteres Sein haben. So verhindert ihre Individualisierung eine wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs [2]). Der Intellekt selbst ist kein bestimmtes „dieses", weil er unvermischt, nicht Akt des Körpers, und von dem Intelligibelen nicht etwas aktuell, sondern es nur potentiell ist. Ein „dieses" kann er auch deshalb nicht sein, weil er nicht Sinn ist, mag er auch wie der Sinn sein: denn Aristoteles behaupte nicht, daß der Intellekt schlechthin nicht ein „dieses" ist, sondern er habe hier an die Ähnlichkeit zwischen der Potenz des Sinnes und der des Intellektes gedacht, und bemerkt, daß der Intellekt zwar wie der Sinn ist, ihn aber nicht mit ihm identifiziert [3]).

Auch diese Erklärung kann unsern Philosophen nicht befriedigen. Auch hier bekämpft er die Annahme, daß die Seele zusammengesetzt ist. Ihr noëtischer Standpunkt ist unhaltbar. Würden die Formen wirklich ihrem partikulären und indivi-

---

[1]) S. zum Folg. De an. l. III. t. 2. c. 11. p. 142 b f.

[2]) A. a. O. p. 143 a: Dicunt enim, quod intentiones, quae sunt in intellectu possibili, dupliciter considerantur, scilicet prout sunt abstractae et prout habent esse in abstrahendo. Et primo quidem modo sunt formae universales liberatae a materia et appendiciis materiae. Secundo autem modo habent esse individuatum in intellectu possibili. Et primo quidem modo esse universalia principia intelligendi; secundo autem modo non convertitur ad ea intellectus et ideo non impedit scientiam talis individuatio formarum.

[3]) Es wird hier Bezug genommen auf Arist. De an. III, 4. p. 429 a 13: *εἰ δὴ ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον.* Vgl. a. a. O. p. 429 a 17: *ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Vgl. S. 199.

duellen Sein nach sich im möglichen Intellekt befinden, so ergiebt sich, wie unter anderem von Albert ausgeführt wird, daß eine Erkenntnis der Intelligibilien überhaupt nicht stattfinden kann, da eine Erkenntnis der Universalien durch Einzelvorstellungen nicht möglich ist [1]).

Was die Frage anlangt, wer denn die Anhänger dieser im ganzen ziemlich merkwürdigen Auffassung sind, so ist mit Sicherheit schwer etwas zu sagen. Offenbar sind es Zeitgenossen, deren Namen er uns wohl aus bestimmten Gründen nicht näher angiebt. Die Bemerkung, daß sie in vielen Punkten mit Plato übereinstimmen, weist uns auf Vertreter des Franziskanerordens hin [2]).

Nachdem wir gehört haben, in welcher Weise unser Scholastiker in *De anima* sich bei den Auffassungen anderer über das Wesen des intellectus possibilis orientiert und ihnen gegenüber Stellung nimmt, gehen wir nunmehr zur Darlegung seiner eigenen Auffassung über. In der erwähnten Schrift entwickelt er in der Weise seinen Standpunkt, daß er erklärt, in welchem Sinne jene vier dem möglichen Intellekt zugeschriebenen Attribute zukommen, wie die eventuell vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen und die Einwände der Gegner auf Mißverständnissen beruhen.

Die früheren Philosophen hatten das Verhältnis des intellectus possibilis zur Seele bzw. zu deren übrigen Kräften Alberts Meinung nach nicht richtig bestimmt. Von den Platonikern war jede Beziehung zwischen dem Intellekt und der sinnlichen Seele in Abrede gestellt worden; sie galten ihnen als substantiell und räumlich von einander getrennt. Abubaker und Avempace lehrten hingegen, daß der mögliche Intellekt mit dem sinnlich-materiellen Vermögen der phantasia identisch ist; Averroës verstieg sich zur Universalität und Einheit der aufnehmen-

[1]) A. a. O. p. 143 a—b.

[2]) Sachlich steht, wie Bach a. a. O. S. 182 bemerkt, die von Albert den „Lateinern" zugeschriebene These in Zusammenhang mit der Intellektlehre der durch Averroës beeinflußten Lateiner Roger Bacon, Robert von Lincoln und Adam von Marsh (Adam de Marisco). Vgl. Werner, Psychologie etc. des Roger Baco. S. 24 ff.

den Vernunft in allen Menschen. Die Entwickelung seines eigenen Standpunktes schickt unser Philosoph seiner Besprechung der Eigenschaften des möglichen Intellektes voraus bzw. er verbindet sie mit der Erörterung, inwiefern letzterer unvermischt ist, indem er hier weiter ausholt.

Der mögliche Intellekt ist, erklärt er uns, nicht die vernünftige Seele, wohl aber bildet er einen Teil von ihr. Dies meint Aristoteles, wenn er von einem Teil der Seele spricht, durch den sie erkenne und begreife [1]). Die vernünftige Seele, welche die Vollendung des Menschen darstellt, hat man sich als ein einheitliches dynamisches Ganze zu denken, welches die Kraft besitzt, vegetative, sinnliche und intellektuelle Funktionen zu verrichten. Aus dieser einen Substanz der Seele, bemerkt Albert als Schüler Avicennas [2]), fließen sowohl Fähigkeiten körperlicher, als auch solche unkörperlicher Natur hervor [3]). Die „Begründung" dieses Gedankens erfolgt ausschließlich vom Standpunkt des Neuplatonismus aus. Daß die vernünftige Seele Potenzen sinnlich-organischer und geistig-hyperorganischer Art besitzt, hat darin seinen Grund, daß sie mitten im Horizont zwischen Zeit und Ewigkeit gebildet ist (quod ipsa est media aeternitatis et temporis in horizonte constituta) [4]). Insofern die menschliche Seele als Mittelglied zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt geschaffen wird, meint hiermit unser Philosoph, vereint sie auch die großen im All sich findenden Gegensätze der idealen und sinnlichen Welt, der Geistigkeit und Körperlichkeit, besitzt sie sowohl geistig-hyperorganische, ewig fortdauernde, als auch sinnlich-organische Potenzen, welch letztere ihr auf Grund ihrer Vereinigung mit dem Körper und daher auch nur so lange zukommen, als sie mit ihm verbunden ist.

Was den Ursprung der Anschauung anlangt, daß die Seele an der Grenzscheide zweier entgegengesetzten Welten sich befindet, so

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 12. p. 143 b. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 a 23: *λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.*

[2]) Vgl. S. 38.

[3]) De an. a. a. O. p. 144 a.

[4]) A. a. O. p. 144 a. De unit. int. c. 6. p. 232 b.

geht sie auf Plato zurück[1]). In anderer Formulierung begegnen wir ihr bei Aristoteles, insofern er von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus lehrt, daß die Seele in gewisser Beziehung alles Seiende, Wahrnehmbares und Denkbares, ist[2]). In seiner platonischen Formulierung übernahm jenen Gedanken der Neuplatonismus[3]). In der Litteratur des Mittelalters finden wir ihn dann seit Anfang des dreizehnten Jahrhunderts vielfach erwähnt. Die christlichen Denker wiederholten jenen Satz sogar mit einer gewissen Vorliebe: er sprach sie derart an, daß sie ihn nicht nur, wie dies hier bei Albert und u. a. auch bei Alanus de Insulis[4]) und Thomas[5]) der Fall ist, im philosophischen Sinne interpretierten, sondern ihm auch, wie Wilhelm von Auvergne, eine theologische Wendung gaben, ja selbst die Bedeutung einer christlichen Wahrheit beimaßen[6]). Bekannt war ihnen der Ge-

[1]) Nach dem platonischen Schöpfungsbericht mischte der Demiurg, noch bevor er die körperlichen Elemente bildete, aus der unteilbaren und sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich teilbaren eine dritte, zwischen beiden in der Mitte stehende. Vgl. Tim. 35 A: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.*

[2]) Vgl. De an. III, 8. p. 431 b 21: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν· πάντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά.*

[3]) Auch nach Plotin steht die Seele in der Mitte zwischen einem Höheren und einem Niederen. Enn. V, 3. 3: *τοῦτο γὰρ (τὸ λογιζόμενον) ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως δίττης, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.* III, 4. 3: *ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῶδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμαθα τῷ κάτω οἷον ἀπόῤῥοιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.* Vgl. VI, 7, 6. Zeller, a. a. O. III, 2^3. S. 576 f. C. H. Kirchner, a. a. O. S. 67. 80. A. Richter, Die Psychol. des Plotin. S. 19 ff.

[4]) Contra haereticos I, 30. Migne, P. L. tom. 210. col. 332 C. Vgl. M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus de insulis. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II. 4. S. 99 f.

[5]) S. c. gent. II, 68. Vgl. Stöckl, a. a. O. II, 568.

[6]) De an. VII, 6. p. 211 (Orleans, 1674): Secundum doctrinam autem Christianorum, quam necesse est per omnia et in omnibus esse verissimam et ab omni falsitate et errore depuratissimam, ponendum est animam huma-

danke aus dem sog. *Liber de causis*, der lediglich ein Auszug aus der ins Arabische übertragenen *στοιχείωσις θεολογική* des Proclus darstellt [1]).

Zu unserm eigentlichen Gegenstande wieder zurückkehrend sei bemerkt, daß unser Aristoteliker seine Ansicht, daß die menschliche Seele auch intellektuelle Fähigkeiten umfaßt, statt sich auf einen strikten Beweis einzulassen, einfach auf die mit jenem Satz des *Liber de causis* dem Inhalt nach zum Teil verwandte Seelendefinition des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli verweist, der gemäß die vernünftige Seele im Schatten der Intelligenz geschaffen ist [2]). Der neuplatonischen Denk- und Sprechweise seiner arabischen Lehrer schließt er sich auch insofern an, als er außerdem erklärt, daß auch unkörperliche Kräfte aus der Substanz der Seele hervorflössen, rühre daher, daß sie unter allen natürlichen Formen der Intelligenz am nächsten kommt und ihr am ähnlichsten ist. Auf Grund dieser ihrer Beziehung zur getrennten Intelligenz besitzt sie gewisse Kräfte, die letzterer eigentümlich sind. Was den intellectus possibilis anlangt, so gehört er als intellektuelle Kraft nicht zu den Potenzen, durch die die Seele mit dem Körper verbunden ist, sondern zu eben jenen, im Hinblick auf die sie das Abbild des ersten thätigen und die Seele spendenden Intellektes ist. Er ist daher unvermischt, weil er mit dem Körper nicht als forma corporis verflochten oder als organische Kraft mit Hilfe eines Organs thätig ist [3]). Unmittelbar steht der Intellekt in keiner Beziehung zum Leibe, wohl aber mittelbar, insofern sein Träger, die Seele, durch andere Fähigkeiten, nämlich die äußeren und inneren Sinne, mit denen der Intellekt selbst in Beziehung steht, wieder mit dem Körper verbunden ist. — Diese Ausführung Alberts ist nicht nur sachlich von Wichtigkeit, sondern auch deshalb bemerkenswert, weil

---

nam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam. Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, a. a. O. S. 19. — [1]) Bardenhewer, a. a. O. S 47.

[2]) De an. a. a. O. p. 145 a. Vgl. S. 17.

[3]) A. a. O. p. 145 b. Für die unkörperliche Natur des Intellektes werden a. a. O. c. 14. p. 147 f. die Argumente Avicennas angeführt S. S. 42. Anm. 7.

sie uns in charakteristischer Weise die Art seiner Synthese zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus zeigt, oder richtiger, weil er kurz hingeworfene Gedanken seines griechischen Lehrers ohne Bedenken von Standpunkt des neuplatonischen Arabismus erklärt. Wir sehen, daß er hier ohne weiteres gänzlich heterogene Elemente unkritisch miteinander verbindet; der Einfachheit und Klarheit des aristotelischen Erkennens folgt unmittelbar das Dunkel und die Mystik neuplatonischer Phantasie. Zu bemerken ist noch, daß Albert nach Maßgabe dessen, was wir bereits früher über seine Auffassung neuplatonischer Termini gesagt haben, auch hier bei der Anführung der von Isaak Israëli, dem *Liber de causis* u. s. w. entlehnten Gedanken nicht im mindesten anscheinend an deren spezifisch neuplatonisch-emanatistische Bedeutung denkt.

Dem intellectus possibilis kommt, wie wir bereits wissen [1]), nach Albert die Eigenschaft zu, getrennt und kein bestimmtes dieses zu sein. Daß ihm letztere zukommt, daß er kein bestimmter konkreter ist, folgt für unseren Philosophen unmittelbar daraus, daß er getrennt ist. Dies ist er der zweifachen Bedeutung gemäß, welche dem Ausdruck „getrennt" eigen; er bedeutet nämlich erstens: frei von allem Spezifizierenden und Individualisierenden, in welchem Sinne z. B. auch die Universalien als getrennt zu bezeichnen sind, und zweitens: etwas der Potenz nach sein, bevor man es der Wirklichkeit nach ist [2]). Nach Alberts Interpretation des aristotelischen *χωριστός* (separatus, absolutus [3]) ist somit der mögliche Intellekt „getrennt", insofern

[1]) S. S. 188 f.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 3. p. 133 b: „Separatus autem potentia ab omnibus Peripateticis intellectus possibilis, secundum quod separatum duo importat, quorum unum est, sicut separatum dicimus denudatum esse a specificantibus et individuantibus, sicut prima universalia dicimus fore separata. Secundum autem est, sicut dicimus separatum id quod est potentia aliquid antequam habeat illud. Plato autem tertium modum separari posuit, secundum quem separata dicimus, quae sunt divisa subiecto et loco; et hoc modo intellectivam animam separabat a sensitiva et motiva secundum locum et motiva. Sed hoc minus curarunt loqui de separato Peripatetici.

[3]) Bei Albert ist *χωριστός* für gewöhnlich durch „separatus" wiedergegeben (vgl. De an. a. a. O. und l. III. t. 2. c. 18. p. 153 a), durch „absolutus" De an. a. a. O. c. 12. p. 144 b, da „separatus" kurz vorher im Sinne von immixtus (non permixtus corpori, *ἀμιγής*) gebraucht wird.

er erstens abstrakt und zweitens potentiell ist. Wenn derselbe auch in diesem zweifachen Sinne getrennt ist, so darf indessen, wird von ihm betont, keineswegs angenommen werden, daß er von allem Sein losgelöst ist; denn sonst stellt er ja nur eine bloße Potenz (potentia pura) dar, und diese bedeutet in Wirklichkeit nichts. Insofern hat denn auch Avencebrol das Richtige getroffen, als er die Potenz durch die Form der intellektuellen Natur zu einem gewissen Seienden in der Welt (ad ens unum in mundo) bestimmt. Sein Fehler war jedoch der, daß er glaubte, die Potenz des Intellektes sei die Potenz der Materie und deren Natur auch die seine, was nur in äquivokem Sinne der Fall sein kann. Mag auch der Intellekt die Fähigkeit besitzen, sich selbst zu erkennen, so widerspricht dies, wie Albert sich selbst einen Einwand beantwortend ausführt, noch keinesfalls der Annahme, daß dasjenige, was der Potenz nach alles werden kann, getrennt ist; denn es ist nicht erforderlich, daß er deshalb auch frei von seiner eigenen Form ist, die ihn in der Ordnung des Seienden in der Welt zu einem Seienden determiniert. Um dies zu verdeutlichen, weist Albert auf die Beschaffenheit des Tastsinnmediums hin. Wenn dieses nämlich alle Formen der tastbaren Qualitäten aufzunehmen vermag, so ist dies nicht deshalb der Fall, weil es überhaupt keine tastbaren Qualitäten in sich hätte (das Tastorgan ist ja selbst betastbar), sondern weil es keines der Extreme in sich hat, zwischen denen die tastbaren Qualitäten sich bewegen und darum nach beiden Richtungen erregt werden kann [1]). In dieser Weise ist der intellectus possibilis getrennt und nicht ein bestimmtes dieses. Albert fügt seiner Erklärung die Bemerkung hinzu, daß er in diesem Punkte mit Avicenna und Averroës übereinstimme [2]).

Der mögliche Intellekt soll ferner leidenslos (impassibilis) sein. Wie aber ist dies möglich, da er doch zu den passiven Fähigkeiten gehört, bald in der Potenz sich befindet, bald wieder aktuell ist? Albert leugnet, sei im voraus bemerkt, daß ihm

[1]) Albert beruft sich für diesen Vergleich ausdrücklich auf Averroës (De an. II, 7. T. C. n. 118).

[2]) De an. a. a. O. c. 12. p. 144 b f.

ein Leiden im gewöhnlichen Sinne des Wortes zukommt, er giebt dagegen zu, daß er in gewissem Sinne infolge seiner Rezeptivität leidensfähig ist, und bezeichnet von diesem Gesichtspunkt aus den intellectus possibilis gelegentlich auch als *intellectus patiens universaliter* [1]). Bei der Erörterung dieser Schwierigkeit geht er in umständlicher Weise von der Unterscheidung einer doppelten Potentialität des spekulativen Intellektes d. h. des geformten intellectus possibilis aus. Dieser ist erstens im Zustand der Möglichkeit, wenn die Beziehung dessen, was erkannt wird, zum Partikulären, in dem es nur potentiell vorhanden ist, d. h. also das Verhältnis des Universale zur species sensibilis in Betracht kommt. Insofern diese Potentialität in die Aktualität übergeführt wird, wird auch der Intellekt verändert und ist in dieser Hinsicht leidensfähig [2]). Der spekulative Intellekt befindet sich zweitens im Zustand der Potenz im Hinblick auf den möglichen Intellekt, in welchem das aktuell erkannte Universale sich findet. Und zwar ist dieses in ihm nur unter der Aktualität und der Form der Intelligibilität; letztere wiederum verdankt er dem Licht des intellectus agens, gleichwie die Farben ihr formales Sein, vermöge dessen sie den Gesichtssinn bewegen, vom körperlichen Lichte erhalten. Wenn sich nun unter dem Lichte der thätigen Vernunft das Universale mit der möglichen verbindet, vereinigt es sich nicht mit ihm, wie mit einem Organ, sondern in der Art, daß es ihm seine Bestimmung giebt (unitur ei sicut determinato). Der mögliche Intellekt und die Intelligibilien besitzen nämlich die gleiche Natur; Subjekt und Objekt sind beide intellektuell, jenes, insofern es möglicher Intellekt, dieses, insofern es intelligibel ist. Die Intellektualität des möglichen Intellektes jedoch ist verworren und unbestimmt. Bestimmt aber wird sie, wie die Potenz durch den Akt, wie das Unbestimmte durch das Bestimmte seine Vollendung erhält. Deshalb werden das Intelligibele und

[1]) S. de hom. q. 52. p. 243 b f.

[2]) Wenn hiernach der Intellekt als subjectum transmutationis erscheint, so steht dies indes nicht im Widerspruch mit De an. a. a. O. c. 17. p. 151 a f, wo Albert nachweist, daß der Intellekt zwar das Subjectum receptionis, sed non transmutationis ist. In obigem Zusammenhang ist nämlich nur die formale nicht aber die physikalische Veränderung gemeint.

der intellectus possibilis nicht in der Weise eins, wie dies zwischen Subjekt und Accidenz der Fall ist, da ja letzteres nicht die Vollendung seines Trägers bildet. Sie werden auch nicht in dem Sinne eins, wie Materie und Form eine Einheit darstellen; denn die Form vollendet die Materie hinsichtlich des Seins nur insofern, als sie eine einzelne und besondere (distincta et divisa) ist. Dem Universale aber ist ein nicht geschiedenes und gesondertes Sein eigentümlich, auch vollendet es nicht das Sein; es bildet vielmehr nur das Prinzip der Erkenntnis desjenigen, was ist, da man andernfalls sagen müßte, daß der Intellekt ein Stein würde, wenn er einen Stein erkennt, ein Esel, wenn er einen Esel erkennt [1]). Albert bemerkt, daß in dieser Auffassung Averroës [2]) mit ihm übereinstimme, und schließt auf Grund dieser Darlegung, daß dem spekulativen Intellekt von seiten seines Trägers, dem möglichen Intellekte, keine Veränderung und kein Leiden in realem Sinne zukomme [3]). Diese Erklärung unseres Peripatetikers, welche darauf hinausläuft, daß der intellectus possibilis leidenslos ist und zwar der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes nach, daß ihm aber sehr wohl Leidensfähigkeit als Potentialität verstanden zugeschrieben werden kann, finden wir bereits bei Themistius [4]).

Im Vorangegangenen haben wir gehört, daß der mögliche Intellekt in gewisser Hinsicht doch auch leidensfähig ist. Es sei

[1]) Vgl. S. 215. — [2]) Vgl. De an. III, 1. T. C. n. 2. 3. III, 2. n. 12.

[3]) De an. a. a. O. p. 145 a—b. Thomas spricht sich über die Leidensfähigkeit des intellectus possibilis in ähnlicher Weise wie Albert aus. S. th. I. q. 79. a. 2 C. unterscheidet er drei Bedeutungen von „pati". Es bezeichnet ihm dieser Terminus erstens ein Leiden in physikalischem oder physiologischem Sinne, zweitens im Sinne von Verlieren, Verlustiggehen, und drittens im Sinne des speziell aristotelischen Vollendetwerdens. In letzterem kommt nach ihm dem Intellekt allein nur Leidensfähigkeit zu (vgl. Comm. in Arist. De an. III. lect. 7: Si intelligere est simile ei quod est sentire, et partem intellectivam oportet esse impassibilem, passione propria accepta; sed oportet quod habeat aliquid simile passibilitati, quia oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, sed non sit hoc in actu).

[4]) Vgl. De an. V. p. 94, 13: *δεῖ τοίνυν αὐτὸν ἀπαθῆ εἶναι τοῦ κυρίως λεγομένου πάθους καὶ μὴ ἔχειν οἰκείαν μὲν μορφήν, δεκτικὸν δὲ εἶναι παντὸς εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.* Vgl. a. a. O. p. 97, 8 ff. Vgl. Bach, a. a. O. S. 63 f.

darauf hingewiesen, daß er insofern unserem Scholastiker mit der „leidenden Vernunft“ (*νοῦς παθητικός*) des Aristoteles als identisch gilt, von der dieser sagt, daß sie vergänglich sei und daß ohne sie kein Denken stattfinde [1]). Daß Albert sich in der angegebenen Weise entscheidet, ersehen wir aus dem Kommentar selbst, den er zu dieser schwer verständlichen, dunkelen Bemerkung seines griechischen Lehrers giebt [2]). Solange die menschliche Seele mit dem Körper verbunden ist, kommt all unser Wissen, bemerkt er hier, nur auf Grund der Sinnesthätigkeit zustande. Der Intellekt bedient sich in diesem Fall der Wiedererinnerungs- und der sinnlichen Denkkraft. Insofern sich nun aber der intellectus possibilis zu ihnen hinwendet und von ihnen die partikulären Phantasmen erhält, ist er leidend und veränderlich. Da die Seele nach dem Tode ohne den Körper existiert und daher ihre sinnlichen Vermögen ihre Funktionen nicht mehr ausüben können, so geht auch der Intellekt der Möglichkeit, sich zu den Sinnen hinzuwenden, verlustig, und ist, mag er auch seiner Substanz nach unveränderlich und unvergänglich sein, doch in dieser Hinsicht sterblich [3]). Wir sehen somit, daß Albert den *intellectus passibilis* oder *passivus* nicht als ein Vermögen der sinnlichen Seele als solcher ansieht; er faßt ihn vielmehr als die Fähigkeit des intellectus possibilis auf, mit den sensitiven Potenzen in Beziehung zu treten. Sie soll ihm accidentell zukommen und ihm nach dem Tode verloren gehen, da er ihrer, wie wir bereits früher gehört haben [4]), dann nicht mehr

[1]) De an. III, 5. p. 430 a 24 f.

[2]) S. z. Folg. De an. l. III. t. 2. c. 19. p. 154 b f.

[3]) A. a. O. p. 154 b: Et ideo etiam, quando talis est in toto separatus intellectus, qui est conversio intellectus possibilis ad agentem, qui totum intelligere suum habet intra se ipsum, tunc non reminiscimus, quod reminiscentia sit per conversionem ad particularia, quae sunt in phantasmatibus et sit mediante cogitativa, quae est actus rationis conferentis de particularibus; et hoc non habet intellectus possibilis per conversionem ad agentem, sed potius per conversionem ad phantasmata et ex illa parte est vere passibilis intellectus et secundum hoc corruptibilis est, licet in se sit substantia perpetua. P. 154 b – 155 a: Intellectus, qui utitur reminiscentia et cogitatione, est passibilis et mutabilis; et quia passivus est, corruptibilis est, eo quod communicat corruptibili et corrumpitur, illo interius corrupto, cum sit in se substantia incorruptibilis.

[4]) S. S. 49.

bedarf. Albert schließt sich somit nicht der Ansicht des Averroës an, der den intellectus passibilis bald mit der vis imaginativa [1]), bald mit der vis cogitativa identifizierte [2]). Bemerkt sei, daß Thomas in seiner Erklärung des Wesens der leidenden Vernunft sich der Meinung seines Lehrers nicht anschloß, sondern sich vielmehr der Auffassung des „Kommentators" näherte. Auch er deutete den *νοῦς παθητικός* an den verschiedenen Stellen verschieden; er faßte den intellectus passibilis bald als vis cogitativa [3]), bald als phantasia auf [4]), an anderer Stelle wieder erscheint er ihm nicht als ein einzelnes Vermögen, sondern als ein Komplex von inneren Sinnesvermögen [5]); auch berichtet er uns schließlich, daß einige die leidende Vernunft für das sinnliche Begehrungsvermögen hielten [6]).

In dem historisch-kritischen Teile seiner Untersuchung in *De anima* hatte Albert betont, daß die früheren Philosophen insbesondere zwei Schwierigkeiten, welche die Lehre vom möglichen Intellekte enthält, nicht zu überwinden vermochten, und infolgedessen zu ihrer falschen Annahme über dessen Natur und Wesen gelangten. Der Intellekt soll nämlich getrennt sein, desgleichen auch das Universale von allem Individualisierenden; was aber getrennt ist, existiert für alle Menschen als dasselbe.

[1]) Z. B. De an. III, 1. T. C. n. 20. Aristoteles intendebat hic per intellectum passibilem virtutem imaginativam humanam. Nicht unwahrscheinlich ist, daß, wie Brentano (a. a. O. S. 15. Anm. 39) bemerkt, Averroës sich hier nur ungenau ausdrückt und „virtus imaginativa" in allgemeinerem Sinne eines (inneren) sinnlichen Vermögens versteht.

[2]) Z. B. a. a. O. n. 5: Intelligit Aristoteles per intellectum passibilem ipsam virtutem cogitativam. Weitere Belege bei Brentano a. a. O.

[3]) Z. B. S. c. gent. II, 60: Intellectum, quem Aristoteles vocat „passivum", qui est ipsa cogitativa. Vgl. a. a. O. 73. Eth. VI, 1 k und 9 i.

[4]) Z. B. Metaph. VII, 10 c: „Phantasiam", quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in III. De anima „intellectus passivus" corruptibilis est. Vgl. Periherm. I. 2 a. De an. III, 10 e.

[5]) S. th. I, II. 51. 3 c: Intellectus, quem Aristoteles vocat passivum, est ratio particularis, id est cogitativa cum memorativa et imaginativa. De an. III, 10 e: Passivus intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine passionibus.

[6]) S. th. I. 79. 2 ad. 2: Intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones.

Folgt daraus nicht zum mindesten hinsichtlich des spekulativen Verstandes, daß er bei allen derselbe ist, und daraus wieder, daß alle dasselbe erkennen, was doch der Erfahrung widerspricht? Ferner, wenn vorausgesetzt wird, daß der mögliche Intellekt der Potenz nach alles ist und daß der Urmaterie die gleiche Eigenschaft zukommt, ergiebt sich daraus nicht, daß der intellectus possibilis mit der materia prima identisch ist und letztere gleichfalls die in ihr enthaltenen Formen erkennt? Auf diese wichtigen Fragen geht Albert besonders ein; in den betreffenden Ausführungen sucht er den Nachweis dafür zu erbringen, daß die aristotelischen Bestimmungen über das Getrenntsein und die Potentialität des Intellektes richtig verstanden keineswegs zu derartigen Konsequenzen führen.

Denn, was den ersten Punkt anlangt, so ist, bemerkt unser Peripatetiker, die Vernunft an sich wohl getrennt; indessen darf man doch nicht übersehen, daß dieselbe Substanz, der sie inhäriert, noch Fähigkeiten besitzt, die ihrerseits wieder mit dem Körper in Verbindung stehen, nämlich die äußeren und inneren Sinnesvermögen, und daß insofern die Vernunft zu einem hoc aliquid, zu etwas Individuellem wird [1]). Albert weist hier eigens noch darauf hin, daß er in dieser Hinsicht anderer Meinung als Averroës sei, während er hingegen mit Avicenna, Algazel und mit Aristoteles übereinstimme. Letzterer nämlich bezeichnet den Intellekt, durch den die Seele erkenne und begreife, als einen Teil derselben [2]); die Seele selbst wieder wird von ihm als die Vollendung des organischen Körpers definiert, woraus sich ergiebt, daß sie nicht in allen Individuen dieselbe sein kann. Was die Einwände anlangt, welche Avempace und Abubaker gegen die Annahme eines individuellen intellectus possibilis vorbrachten [3]), so sind diese nicht stichhaltig. Sie hielten dieselbe, wie wir bereits erfahren haben, mit der Universalität der intelligibelen Spezies für unvereinbar. Indessen findet eine Partikularisierung des Universale, wie die beiden arabischen Lehrer befürchteten, gar nicht statt, auch

[1]) S. S. 201 f.
[2]) S. S. 219.
[3]) S. S. 201 f.

wenn ein individueller möglicher Intellekt als dessen Subjekt statuiert wird. Denn, wenn mein Intellekt individuell und getrennt von dem deinen ist, wird ihnen erwidert, so bildet er doch eben nicht, insofern er individuell ist, den Träger der Universalien. Von einer Individualisierung derselben kann gar keine Rede sein, gleichwie denn auch die Farben nicht durch das Licht, welches sie abstrahiert, sondern durch die Materie und deren Appendizien, durch Lage, Gestalt u. s. w., individualisiert werden [1]). Ebensowenig ergiebt sich, daß wir alle das nämliche Wissen haben müßten. Allerdings ist das Universale, insofern es durch die Seele keine Individualisierung erfährt, überall und immer in allen Geistern dasselbe. Aber das Wissen des einen stimmt darum noch nicht mit dem des anderen überein. Worüber der eine nachdenkt, denkt nicht zugleich auch der andere nach. Denn die Erkenntnis wird veranlaßt zunächst durch die Bewegung eines Phantasmas. Diese aber sind bei den einzelnen Menschen äußerst verschieden und mannigfaltig, indem ja der eine diese, der andere jene Erinnerungen und Erfahrungen besitzt. In der Art und Weise, in welcher Albert dies Bedenken beseitigt, zeigt er sich als Schüler des „Kommentators". Er ist sich der Ähnlichkeit seiner Lösung mit der des Averroës [2]) auch bewußt; er bemerkt am Schlusse seiner Ausführung, daß er in dieser Erklärung mit ihm übereinstimme, wenngleich er sich in der Lehre von der Abstraktion des Begriffes von ihm etwas unterscheide [3]).

Für die Auffassung, welche Theophrast und Avencebrol über die Beschaffenheit der möglichen Vernunft vertraten,

[1]) Der Vergleich ist unzutreffend; denn das Licht bedingt nur das aktuelle Sein der Farben, nimmt sie aber nicht ihrem universellen Sein nach auf, was doch bezüglich des potentiellen Intellektes behauptet wird. In ähnlicher Weise entgegnet Albert bereits De an. l. III. t. 1. c. 6. p. 137 b f. S. S. 202 f.

[2]) Wie wir gehört, lehrte Averroës auch die Einheit der möglichen Vernunft. Den Einwand, daß wir dann alle dasselbe erkennen, suchte er durch den Hinweis zu widerlegen, daß wir nur insofern erkennen, als der intellectus materialis durch die Phantasmen mit uns in Beziehung tritt. Die Phantasmen aber sind bei den einzelnen Menschen verschieden und nicht in derselben Weise disponiert. S. Brentano, a. a. O. S. 19.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 13. p. 146 a—b. — Über den Unterschied ihrer Lehre von der Abstraktion des Universale vgl. S. 206 f.

war, wie unser Scholastiker uns belehrte, die zweite jener beiden Schwierigkeiten verhängnisvoll gewesen. Wenn der intellectus possibilis sowohl, als auch die materia prima der Möglichkeit nach alles sein sollen, wie ist da noch eine Unterscheidung möglich? Der unmittelbare Schüler des Aristoteles fand keinen Ausweg; er leugnete infolgedessen, wie wir wissen, die Receptivität des Intellektes [1]). Der jüdische Peripatetiker aber verstand sich thatsächlich zur Identifizierung des möglichen Intellektes mit der Urmaterie [2]). Beiden Auffassungen trat Albert entgegen. Daß der intellectus possibilis der Potenz nach alles ist, an dieser Bestimmung des Aristoteles kann seiner Ansicht nach nicht gerüttelt werden. Sie wird von ihm in vollem Umfange aufrecht erhalten. Gleichwohl ist aber die mögliche Vernunft und die erste Materie noch keineswegs als identisch anzusehen. Beide haben allerdings die Fähigkeit, alles zu werden, belehrt er seine Gegner, insofern sie alle Formen aufzunehmen vermögen. Indessen ist es nicht notwendig, ihre Natur deshalb für völlig identisch zu erklären, da sich eine vierfache Verschiedenheit hinsichtlich des Seins der Formen im Intellekte und ihrem Sein in der materia prima nachweisen läßt.

Die intelligibelen Formen sind erstens im intellectus possibilis als in einem mehr Formalen und durch sie selbst Bestimmten. In der materia prima haben sie dagegen ein mehr materielles Sein und ihre Subsistenz.

In Hinsicht auf den Intellekt sind zweitens die Formen universell und einfach, in Beziehung zur Materie ihrem partikulären Sein nach getrennt und den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen. Daher erkennt sie auch die materia prima nicht, wohl aber der Intellekt. Diese Unterscheidung macht, betont Albert, auch Averroës [3]).

[1]) Vgl. S. 200. — [2]) Vgl. S. 212 ff.

[3]) Cf. De an. III, 5. T. C. n. 5: Et cum ista est definitio intellectus materialis, manifestum est, quod differt apud ipsum a prima materia in hoc, quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium; prima autem materia est in potentia omnes istae formae sensibiles, non cognoscens neque comprehendens. Et causa, propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est, quia prima materia recipit formas diversas, scilicet indivi-

Drittens ist zu bemerken, daß die Materie ihrer Potenz nach nicht zu einem Seienden intellektueller Natur bestimmt ist, insofern sie materia prima ist, wohl aber die Potenz des intellectus possibilis. Daher strahlt auch nicht die Natur der Materie mit ihrem Lichte aus über die Formen, die in ihr sind, wohl aber der Intellekt, wie auch Avencebrol gelehrt hat[1]).

Man hat viertens zu beachten, daß im intellectus possibilis die Formen nicht individualisiert sind, da sie sich nicht gänzlich mit ihm als mit ihrem Subjekte, ihrer Materie verbinden; daher erhebt er sich in seiner Thätigkeit frei über sie. Die Materie nimmt die Formen dagegen als ihr Träger auf, wird durch sie geteilt und bildet alsdann das Werkzeug ihrer Thätigkeit. Daraus geht nach Albert hervor, daß von der passiven Potenz des intellectus possibilis und der materia prima nur in äquivoker Beziehung die Rede sein kann und somit das Fundament, auf dem Avencebrol seine ganze Lehre aufgebaut hat, zerstört ist[2]).

Was das Objekt des Intellektes anlangt, so sind wir durch die bisherigen Erörterungen bereits zur Genüge dahin orientiert, daß dies nach der Lehre unseres Peripatetikers die allgemeinen Formen der Dinge bilden. Sie sind, wie wir wissen, im intellectus possibilis der Möglichkeit nach vorhanden und werden durch die Thätigkeit des intellectus agens auf die Anregung der Wahrnehmung und Erfahrung hin aktualisiert d. h. bewußt. Es erübrigt sich in dieser Hinsicht nur noch zu bemerken, daß Albert auch auf die Frage eingeht, ob der Intellekt sein eigenes Objekt werden, ob er sich selbst erkennen

duales et istas; iste autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquod hoc neque corpus neque virtus in corpore, quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sint diversa et ista. Et si ita esset, tunc formae existentes in ipsa, essent intellectae in potentia; et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt formae; sicut est dispositio in formis individualibus sive spiritualibus sive corporalibus.

[1]) Wie Albert berichtet, erhält die Urmaterie erst dadurch die Fähigkeit, die intelligibelen Formen aufzunehmen und zu erkennen, daß sie durch die Form der Intelligenz bestimmt und somit intellectus possibilis wird. Vgl. S 213.

[2]) De an. a. a. O. p. 146 b.

kann, ob er zugleich das Selbstbewußtsein repräsentiert. Dort, wo Albert als Peripatetiker den Punkt behandelt, wiederholt er eigentlich nur das, was Aristoteles bereits in *De anima* über den Gegenstand gesagt [1]), insofern er die kurzen, aphoristischen Bemerkungen, durch welche dieser seine Ansicht nur eben mehr andeutet als darlegt, seinerseits des näheren ausführt. Er erläutert in dieser Weise, inwiefern der Intellekt sich selbst erkennt. Alles, was erkannt wird, wird vermittelst eines Vorstellungsbildes (intentio) erkannt, das von ihm abstrahiert ist. Dies vorausgesetzt muß sich auch der Intellekt auf dem Wege einer derartigen Abstraktion erkennen. Nun aber wird das Abstrahierte nicht in demjenigen, von dem es abstrahiert ist, sondern in einem anderen aufgenommen. Folglich bedürfte der intellectus possibilis, würde er so zur Erkenntnis seiner selbst gelangen, eines anderen Intellektes, der das ihm eigentümliche Vorstellungsbild aufnimmt. Daraus aber ergäbe sich ein regressus in infinitum. Will man diesen vermeiden und dann etwa annehmen, daß die Vernunft sich und das übrige nicht auf dem Wege der Abstraktion erkennt, so müßte auch dem anderen spekulative Vernunft innewohnen. Da beides unzutreffend ist, so folgt, daß der Intellekt sich in einer Hinsicht, wie die sonstigen Objekte erkennt, und in anderer wieder, daß er sich nicht wie diese erkennt. Er erfaßt sich wie das übrige, insofern er sich selbst gleichfalls durch ein Vorstellungsbild erkennen muß. Und er erkennt sich andererseits wieder nicht so, wie die anderen Objekte, da die Vorstellung, mit Hülfe deren er sich erkennt, er, der Intellekt, selbst ist, während er aber nicht zugleich auch die Vorstellung bildet, durch welche die anderen Dinge erkannt werden; denn sonst wäre er ein Stein u. s. w. Insofern der Intellekt sich selbst erkennt, bedarf es keiner weiteren Abstraktion, da er selbst abstrakt (separatus) ist; wohl aber ist dies in den übrigen Fällen notwendig [2]). — Hingewiesen sei an dieser Stelle, daß unser Philosoph da, wo er speziell die Anschauungen der theologischen Autoritäten vertritt, über das Selbstbewußtsein noch des näheren im Sinne Augustins han-

[1]) Vgl. De an. III, 4. p. 429 a 26 ff.
[2]) De an. l. III. t. 2. c. 18. p. 154 a—b.

delt. Auf die betreffenden Ausführungen haben wir demgemäß im dritten Abschnitt unserer Schrift einzugehen.

Unsere Untersuchung über das Wesen des Intellektes bei Albert schließen wir mit dem Hinweis, daß Thomas seine Auffassung in allen wesentlichen Punkten übernahm [1]) und sie in der Dominikanerschule die herrschende geblieben ist. Nicht Thomas ist es also gewesen, der die Lehre vom thätigen und möglichen Intellekt festgestellt und begründet hat, wie sie für die Thomistenschule maßgebend geblieben ist [2]), sondern Albert. Wir heben dies deshalb besonders hervor, weil, wie in mancher anderer Hinsicht, so auch hier das Lob, das dem Schüler gespendet wird, dem Lehrer gebührt. So rühmt Brentano mit begeisterten Worten die Ansicht, welche der Aquinate über den Intellekt vertreten [3]). Er hält sie ohne weiteres für dessen eigene Leistung; der Name „Albert" wird überhaupt nicht erwähnt.

Intellekt und Sinn.

Nachdem wir bisher das Wesen der beiden intellektuellen Kräfte an sich, ihre Thätigkeiten und ihr gegenseitiges Verhältnis bei Albert erörtert haben, haben wir ferner klarzustellen, in welcher Weise er Intellekt und Sinn von einander scheidet, wie er die Eigenart der intellektuellen Erkenntnis im Unterschied von der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt und in welcher Form er sich ihr gegenseitiges Zusammenwirken denkt.

Wie Aristoteles, so will auch unser Peripatetiker im allgemeinen festgehalten wissen, daß der Intellekt sich zum Intelligibelen, wie der Sinn zum Sinnfälligen verhält, insofern beide die ihnen adäquaten Objekte aufnehmen, durch sie „leiden" d. h. bestimmt und vollendet werden. Indessen giebt er seinem Lehrer auch darin Recht, daß die Aufnahme der betreffenden Spezies beim Intellekt insoweit eine andere als beim Sinn ist, als hier die organische Natur des letzteren in Betracht kommt. Die sinnliche Species verbindet sich nämlich mit dem Sinnes-

[1]) Vgl. Thomas, S. th. I. q. 79. a. 3—5. S. c. gent. II. c. 76—78.
[2]) Vgl. v. Hertling, Albertus. S. 123.
[3]) Vgl. a. a. O. S. 226. 228 f.

organ in der Weise, wie sich das Accidens mit seinem Träger vereint [1]); die species intelligibilis aber wird vom intellectus possibilis nicht derartig aufgenommen, wie wir bereits gehört haben [2]). Ferner ist die Affizierbarkeit zwischen Vernunft und Sinn deshalb keine völlig analoge, weil wir nicht imstande sind, das in zu hohem oder zu niedrigem Grade Wahrnehmbare mit den Sinnen zu erfassen, wie man z. B. nicht in allzu helles Weiß sehen oder nach einem sehr lauten Schall ein leises Geräusch zu hören vermag, während gerade das Umgekehrte aber hinsichtlich des Intellektes der Fall ist. Nach der Erkenntnis des in hohem Grade Intelligibelen, wie der göttlichen Wahrheiten und der Beweisprinzipien (principia demonstrationum), erkennt er nämlich das auf niederer Stufe der Intelligibilität Stehende um so vorzüglicher, insofern jenes gerade das Prinzip für dieses ist. Wäre der Intellekt organischer Natur, so würde ihm diese Art der Erkenntnis ebenso wie den Sinnen unmöglich sein [3]).

Was die Ausführungen Alberts über die Art und Weise ihres gegenseitigen Zusammenwirkens und ihre beiderseitigen Beziehungen anlangt, so erhebt er sich auch in diesem Punkte nicht wesentlich über das, was schon Aristoteles hierüber bemerkt hat. Bei der sinnlichen Wahrnehmung wurde, wie wir wissen, außer jenen Kräften, welche die ihrer Objektssphäre angehörigen Gegenstände erfassen, noch ein Vermögen angenommen, das diese untereinander vergleicht und beurteilt, nämlich der sensus communis. Welche Kraft aber wird es sein, fragt sich hier unser Scholastiker, die das intelligibele Objekt mit dem sinnfälligen vergleicht?

Entweder erkennt die Seele das Universale und das Partikuläre durch zwei verschiedene Kräfte oder durch ebendieselbe Fähigkeit, die sich aber nach beiden Seiten hin verschieden verhält. Ohne Zweifel unterscheidet die Seele das sinnfällige und das intellektuell erkennbare Objekt an sich allerdings durch

---

[1]) De an. a. a. O. c. 12. p. 145 b.

[2]) S. S. 223 ff.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 15. p. 148 b. Nach Arist. De an. III, 4. p. 429 a 29 ff.

verschiedene Vermögen, das eine durch die Sinne, das andere durch den Intellekt; in ihrer beurteilenden Thätigkeit dagegen durch ein und dieselbe Kraft, die sich indessen verschieden verhält. Daß es nur ein und dieselbe Fähigkeit sein kann, die das Intelligibele selbst untereinander, sowie auch dieses und das Sinnfällige vergleicht und beurteilt, erhellt aus den nämlichen Gründen, bemerkt Albert kurz, aus denen sich die Annahme des Gemeinsinns als eines ersten sensitiv Thätigen ergab [1]). In diesem Falle ist es der Intellekt, der, insofern es sich um intelligibele und sensibele Objekte handelt, jedoch von dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen unterstützt wird. Wenn nämlich der Intellekt z. B. den Begriff „Fleisch" erfaßt, so bedarf er bei dieser Erkenntnis der Sinne, insofern man beim Begriff „Fleisch" zugleich auch an dessen sinnfällige Materie denkt, da die Form eben nur in dieser Materie ist und außerhalb dieser von Fleisch nur in äquivokem Sinne gesprochen werden kann. Es findet somit beim Intellekte eine Reflexion statt: die vernünftige Seele geht gleichsam aus sich heraus, breitet sich nach dem sinnlichen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvermögen hin und kehrt alsdann bereichert zu sich selbst zurück [2]).

Die sinnliche Wahrnehmung erweist sich nach Albert, wie wir gelegentlich schon erfahren haben, noch in anderer Hinsicht als Helferin und Vermittlerin der vernünftigen Erkenntnis. Wenn der intellectus possibilis aus dem Zustand der Potentialität in den der Aktualität übergeht, dann gebraucht er die Unterstützung der Sinne, der imaginatio und phantasia, sowie die der reminiscentia. Aus der Wahrnehmung der Sinne schöpft er die Erfahrung, aus den Erfahrungen die Erinnerung und aus diesen das Allgemeine [3]). Die abstrahierende Thätigkeit, welche der Intellekt dabei ausübt, muß den Arten der sinnlichen Wahrnehmung gemäß eine dreifach verschiedene sein. Er muß die Form von der Materie, von deren Appendizien, d. h. Quantität, Figur, Lage und den sinnlichen Qualitäten, sowie den sie be-

[1]) S. S. 137 f.

[2]) De an. a. a. O. c. 16. p. 149 f. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 b 11 ff.

[3]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b.

gleitenden Vorstellungsinhalten entkleiden, um sie universell zu machen [1]).

Die Vollendung des Intellektes.

Wie das Sonnenlicht sich zu den Farben verhält, insofern diese nur unter der Aktualität des Lichtes abstrahiert werden, so werden nach Albert auch die von den Sinnen her erhaltenen Formen nur durch das Licht des thätigen Intellektes aufgenommen. Der mögliche Intellekt empfängt infolge der Abstraktion mehr den Vorstellungsinhalt der Form (intentio formae) als die Form selbst; denn er erfaßt sie weder ihrem individuellen Sein, noch ihrem Träger nach. Er ist der Ort der Formen, insofern er sie umfaßt, und durch das Licht des thätigen Intellektes, das ihn selbst durchdringt und vollendet, deren Spezies. Erkennendes und Erkanntes werden aktualisiert, die Aktualität des Intelligibelen ist identisch mit der des Intellektes. Indem jeder der beiden Faktoren, Subjekt und Objekt, der Aktualität nach mit dem anderen Faktor eins wird, kann man nicht sagen, daß sie sich wie Form und Materie zu einander verhalten [2]). Die Formen des Intelligibelen aufnehmend, wird die Seele somit gewissermaßen alles [3]).

Hat aber der Intellekt durch den der Seele von Natur aus innewohnenden Habitus der ersten Denkprinzipien, der sie zu ihren einzelnen erkennenden Thätigkeiten informiert, Wissen erworben, so heißt er der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*) [4]).

In einem anderen Zusammenhang schildert Albert dessen Wesen in mehr neuplatonischer Weise und etwas anderer Wendung folgendermaßen: „Weil der intellectus speculativus in allem, was erkannt wird, seine Bethätigung findet, so erkennt

[1]) S. de hom. q. 57. a. 2. p. 279 b f.

[2]) De unit. int. c. 6. p. 233 a—b. Vgl. De an. a. a. O. c. 15. p. 148. S. de hom. q. 45. a. 4. p. 268 b. Vgl. S. 225.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 266 b. De an. c. 12. p. 168. Die Seele wird es nur „gewissermaßen" (quodammodo), weil sie nicht alles wird dem materiellen, sondern bloß dem intentionellen Sein nach. Vgl. Arist. a. a. O. III, 5. p. 430 a 14 f.

[4]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b. Vgl. t. 3. c. 11. p. 166 b. 167 a. S. th. II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 a f.

er in allem Erkannten sich selbst, und wie groß seine Fähigkeit und wie groß seine Schönheit ist und erwirbt sich (adipiscitur) so selbst; dies ist der intellectus adeptus“ [1]). Albert erwähnt, daß er von den Peripatetikern auch als *intellectus divinus* bezeichnet wird. Wenn der Mensch nämlich den erworbenen Intellekt besitzt, so vermag er die Thätigkeit auszuüben, welche ihm seinem Wesen nach zukommt; das Abstrakte durch sich selbst betrachten und erkennen, bildet aber auch die Beschäftigung der Gottheit [2]). Insofern der intellectus adeptus im einfachen Intellekt wurzelt, ist auch er ewig und unsterblich [3]). Wenn er der Seele eigen ist, so bedarf sie nicht mehr erst der Unterstützung der Sinne. Der intellectus adeptus wendet sich dann nur zum thätigen hin und zu sich selbst. Albert erläutert diesen Gedanken an dem Beispiel des Avicenna [4]). Wie nämlich jemand, wenn er in seine Vaterstadt angekommen, des Wagens nicht mehr bedarf, der ihn dorthin geführt, so kann auch der Intellekt, wenn er sich selbst erlangt hat, der Hülfe der sinnlichen Fähigkeiten entbehren. Auf den intellectus adeptus gründet sich nach Albert somit die Fähigkeit der Seele, auch dann, wenn die Unterstützung durch die Sinnesthätigkeit fortfällt, nach dem Tode noch, zu erkennen. Sie ist dann in ihrer himmlischen Heimat angelangt, bedarf nicht mehr des Vehikels der Sinne, sondern schöpft aus dem Schatz des erworbenen Intellektes [5]).

Intellectus speculativus und intellectus practicus.

Aus den Ausführungen Alberts ergiebt es sich, daß er unter dem intellectus speculativus zwei verschiedene Fähigkeiten

---

[1]) De unit. a. a. O. p. 233 b.

[2]) De an l. III. t. 3. c. 11. p. 166 b f. De apprehens. V. n. 8. p. 21 a.

[3]) Vgl. S. 43 f.

[4]) L. VI. natur. V, 3. fol. 42r b (der Text ist zuletzt verderbt); Cum autem perficitur anima et roboratur sola et operatur actiones suas absolute. Virtutes autem sensibile et imaginative et ceterae virtutes corporales retrahunt eam a sua actione. Verbi gratia sicut homo, qui aliquando indiget iumento et eius apparatu, quo perveniat eo quo proponit, quo cum accesserit, sed si ex illis causis acciderit non pervenire.

[5]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b f. Vgl. S. de hom. q 54. a. 4. p. 262 b; a. 5. p. 263 b f.

versteht, die sich indessen nicht wesentlich unterscheiden, insofern die eine die Art der anderen ist. Mit Ausnahme derjenigen Stellen, wo er streng systematisch die Formen des Intellektes aufzählt, versteht er durchgängig unter dem intellectus speculativus den durch den intellectus agens aktualisierten intellectus possibilis schlechthin. Von dem möglichen Intellekt unterscheidet dieser sich nicht hinsichtlich seines Trägers, sondern nur hinsichtlich der Potenz und der Thätigkeit. Der *intellectus possibilis* ist der *intellectus in potentia*, der *intellectus speculativus* der *intellectus in actu*. Aus diesem Grunde nennen die Philosophen, wie Albert bemerkt, den spekulativen Intellekt mehr einen Grad des (möglichen) Intellektes als einen anderen Intellekt[1]).

In der Bedeutung, die wir soeben des näheren entwickelt haben, d. h. als den geformten möglichen Intellekt haben wir den spekulativen bereits im Vorangegangenen kennen gelernt. Dort indessen, wo Albert den intellectus in actu in seinen verschiedenen Thätigkeitsrichtungen darstellt, und diese als eine spekulative und praktische unterschieden werden, wird der Begriff des intellectus speculativus ein engerer. Es stehen sich alsdann *intellectus speculativus* und *intellectus practicus* gegenüber, und bilden beide, wie Albert in einer ihrem Gesamtcharakter nach neuplatonischen Schrift zeigt[2]), die Unterarten des *intellectus formalis*. Und zwar heißt, belehrt er uns im Anschluß an Aristoteles[3]), der aktualisierte intellectus possibilis in seiner spekulativen d. h. theoretischen, auf die Unterscheidung von wahr und falsch gerichteten Thätigkeit „intellectus speculativus“ [4]). Insofern die Bethätigung des aktualisierten intellectus possibilis eine mehr praktische wird, d. h. auf einen bestimmten Zweck sich bezieht, von der Erkenntnis des Wahren sich auf die des Guten hin ausdehnt und so auf etwas, was durch eine Handlung zu verwirklichen ist, sich erstreckt und insofern wieder

---

[1]) S. de hom. q. 55. a. 1. p. 265 a.

[2]) De int. et int. l. I. t. 3. c. 3. p. 251 b: Tertius autem est, qui est formalis intellectus, quando scilicet sciti vel operandi per lucem intellectus est apud animam et hoc dividitur in practicum et speculativum.

[3]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 586. 649.

[4]) S. de hom. q. 55. a. 1. p. 265 a.

einen Akt des Strebevermögens bedingt, wird er als intellectus practicus bezeichnet [1]).

Was das Objekt der speziell auf das Erkennen und Betrachten hinzielenden spekulativen Vernunftthätigkeit anlangt, so ist dies nach unserem Aristoteliker zwiefacher Natur. Einen Teil unserer Erkenntnisse gewinnen wir nämlich auf diskursivem Wege, entweder auf Grund eigenen Forschens oder durch Belehrung seitens anderer; hierbei handelt es sich um ein Erkennen, das durch die Sinnesthätigkeit vermittelt wird und folglich erst eine Abstraktion voraussetzt. Anderes aber erfassen wir intuitiv, nämlich die obersten Prinzipien des Beweises (*dignitates* oder *prima principia demonstrationum*), welche durch sich klar und gewiß sind [2]). Ihre Erkenntnis geht jeder anderen voraus und bietet erst die Möglichkeit für weiteres Wissen. Gott hat diese obersten Grundsätze in die intellektuelle Seele gleichsam als Same für alle sonstige Erkenntnis gelegt; denn sie stellen das Instrument dar, mit Hilfe dessen die Vernunft zu dieser gelangen kann. Träger der obersten und allgemeinsten Prinzipien des Erkennens ist der mögliche Intellekt; erkannt und bestimmt werden sie durch das Licht des thätigen Intellektes [3]). Ihr Besitz wird nicht erst durch die sinnliche Erfahrung vermittelt; das Wissen derselben entsteht in der Seele „von Natur aus", d. h. infolge ihres eigentümlichen Inhaltes von selbst [4]); oder, wie Albert auch sagt, die obersten Prinzipien des Wissens praeexistieren gleichsam in der Seele [5]). In der neuplatonisch gefärbten Abhandlung *De unitate intellectus* hören wir, daß dem intellectus possibilis der *intellectus principiorum* aus jenem Lichte, in dem alle Prinzipien eins und schlechthin sind d. h. aus dem der (göttlichen) Intelligenz her zukommt und nicht von Natur aus eigen ist [6]). „Natur" wird hier jedoch in engerem Sinne als die sinnlich-organische Be-

[1]) A. a. O. q. 61. a. 4. p. 295 b. Eth. l. VI. t. 1. c. 5. 6. p. 226 b f.
[2]) De an. l. III. t. 3. c. 11. p. 166 b.
[3]) De apprehens. pars V. n. 10. 11. p. 21 b. Vgl. Anal. post. t. 5. c. 2. p. 658 a f.
[4]) De an. a. a. O.
[5]) S. th. II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 a.
[6]) C. 4. p. 233 a (s. S. 240. Anm. 2).

schaffenheit verstanden, so daß ein Widerspruch gegenüber der vorhin erwähnten Erklärung nicht vorliegt. Während Albert, wie Aristoteles [1]), von einem empirischen Ursprung der Prinzipien nichts wissen will, so verkennt er doch nicht die Bedeutung, welche dem sprachlichen Ausdruck für ihr Bewußtwerden und Erfassen durch den menschlichen Geist zukommt. Die Axiome werden, wenn sie sprachlich zum Ausdruck gebracht, voller und genauer erkannt und so veranlaßt die Kenntnis der Termini accidentell die Kenntnis der Prinzipien [2]). Diese Bemerkung zeigt, daß unserem mittelalterlichen Denker die Beziehungen zwischen Sprechen und Denken nicht gänzlich entgangen sind.

Aber nicht nur der spekulative, sondern auch der auf das Thun und Handeln sich beziehende praktische Intellekt geht nach Albert bei seiner Thätigkeit von gewissen Prinzipien aus. Doch bevor wir auf letztere eingehen, sei die Auffassung, welche unser Scholastiker über das Wesen der praktischen Vernunft selbst vertritt, vorher wiedergegeben.

In schwer verständlicher Auseinandersetzung entwickelt er uns in der *Summa de homine* [3]) seine Ansicht über den *intellectus practicus*; und zwar lehnt er sich hierbei unmittelbar an die Bestimmungen an, welche Avicenna im *Liber sextus naturalium*

---

[1]) Über die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis der höchsten Prinzipien bei Aristoteles vgl. Kampe, a. a. O. S. 155. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 190 ff. 234 ff. 650. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 55; desgl. Aristoteles. Stuttgart, 1899. S. 79 f.

[2]) De apprehens. a. a. O. n. 10. p. 21 b: Verum quia dicta principia terminis significantur, ex terminorum cognitione plenius et distinctius cognoscuntur et determinantur, ut sic per accidens terminorum notitia notitiam facit principiorum; et secundum hunc modum ex determinatione specierum speculativarum, quae oriuntur ex experimentis et memoriis moventibus possibilem, determinantur. Vgl. De int et int. t. 3. c. 3. p. 261 b: .Et ille (intellectus) quidem, qui compositus vocatur, dividitur in intellectum, qui vocatur principiorum, qui secundum aliquid innatus est nobis eo quod principia non ab alio principio accipimus, sed per scientiam terminorum, qui mox innascuntur nobis. De unit. int. c. 6. p. 233 a: Si autem informatur intellectus possibilis apud se habens intellectum principiorum ex lumine illo, quo omnia quidem principia unum sunt et simpliciter, secundum quod pendent ex uno lumine intellectus, divisionem tamen habet et compositionem et intellectionem, secundum quod lumen id determinatur et diffinitur ad terminos dignitatum.

[3]) Q. 61. a. 1. p. 292 b f. In kürzerer Form erwähnt Albert die Lehre Avicennas über den praktischen Intellekt Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b f.

giebt. Als zutreffend lobt er zunächst die Definition, welche er bei dem arabischen Lehrer findet[1]: „Der praktische Intellekt ist eine thätige Kraft, welche das Prinzip darstellt, das den Körper des Menschen zu den einzelnen Handlungen treibt; diese gehören dem eigenen Nachdenken an, insofern es mit seinen eigenen Absichten, die ihm willkürlich an die Hand gegeben werden, übereinstimmt und Beziehung hat auf das sinnlich begehrende, vorstellende und schätzende Vermögen und auf sich selbst". Der praktische Intellekt wird somit, wie Albert im Sinne des arabischen Lehrers weiter ausführt[2], in Hinsicht auf die von ihm selbst veranlaßten Werke bestimmt. Da jedes derselben beim Menschen mit Hilfe des Körpers erfolgt, so heißt es, daß der intellectus practicus den Körper bewegt. Das Prinzip dieser bewegenden Thätigkeit aber bildet, wie Averroës[3] sagt, das dem praktischen Intellekt innewohnende Wissen (scientia); denn dieses ist die Veranlassung für das Auszuführende (dispositio operabilium). Die einzelnen Thätigkeiten veranlaßt das eigene Denken (cogitatio propria). Diese cogitatio ist aber gleichsam eine coagitatio, ein Mithandeln[4], und stellt die Überlegung der praktischen Vernunft über das Ausführbare dar, für welches die Gründe in Gesichtspunkten liegen, die willkürlich d. h. dem Willen gemäß gebildet sind, weil das menschliche Thun freiwillig ist. Durch dieses Zusammenbringen des Ausführbaren erwächst dem praktischen Intellekt die Aufgabe, die

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 292 a. 293 a: Intellectus practicus est vis activa, quae est principium movens corpus hominis ad actiones singulas, quae sunt propriae cogitationis, secundum quod intentionibus convenit, quae ad placitum praeparantur ei (bei Avicenna a. a. O. I, 5. fol. 8ra heißt es convenit ad placitum, quae appropriantur ei). Et habet respectum in comparatione virtutis vitalis imaginabilis et aestimabilis et respectum in comparatione ipsius ad se. Die schwer verständlichen Worte „et habet respectum in comparatione virtutis vitalis imaginabilis et aestimabilis" erfahren im folgenden ihre Erklärung: Sie beziehen sich auf die Hervorbringung äußerer Werke, für welche der intellectus practicus nur durch die Vermittlung der phantasia etc. die Bestimmung geben kann; „respectum in comparatione ipsius ad se" bezieht sich dagegen auf das immanente sittliche Thun.

[2]) S. zu obiger Entwicklung Avic. a. a. O. fol. 8ra–b

[3]) A. a. O. l. III. c. 2. n. 49: Intellectus, quando comprehendit aliquid desiderabit per scientiam et movebit per desiderium.

[4]) Dieselbe Erklärung finden wir auch Anal. poster. a. a. O. p. 658 a.

Prinzipien zu ordnen und zusammenzustellen, aus denen das Werk hervorgeht. Diese Prinzipien liegen nun entweder 1) in dem Thun selbst oder aber 2) in den Vernunftgründen, welche jenes bestimmen. Im ersten Falle (1) handelt es sich a) entweder um ein immanentes Handeln, ein durch die Gewohnheit geleitetes sittliches Thun (opus pertinens ad consuetudinem in moribus humanis). Hier geht das Werk aus der praktischen Vernunft hervor, insofern durch sie die Teile des Strebevermögens, der zornmütige und begehrliche, geregelt sind, wie z. B. die Werke der Keuschheit und Tapferkeit. Oder aber es vollzieht sich b) in einem äußeren Thun, ist also ein Werk in der Außenwelt (opus pertinens ad naturam), wie bei den mechanischen Künsten. Hier geht es aus der praktischen Vernunft vermittelst der phantasia und aestimatio hervor, von denen erstere die Gestalt des Kunstwerkes, letztere seinen Nutzen bestimmt. Im zweiten oben erwähnten Hauptfall (2) liegt der Ausgangspunkt in den Prinzipien, von denen der Intellekt beim Werke geleitet wird. Es sind dies an sich selbst sichere, auf das Handeln bezügliche Sätze, nämlich die obersten Gebote des moralischen Handelns (principia, quibus regitur intellectus in opere, quae sunt accepta ut per se nota in operationibus), wie z. B. daß es schimpflich ist, zu lügen, daß man jedem das Seine geben muß; hier hat es der praktische Intellekt in seiner Überlegung mit sich selbst zu thun. Deshalb sagt Avicenna, daß bei der ersten Überlegung (1 a) im Intellekt die Affekte entstehen, bei der zweiten (1 b) die mechanischen Künste von ihm ausgehen und bei der dritten (2) die Prinzipien des Handelns, welches die Grundsätze (dignitates) sind.

Wie wir gehört haben, statuiert unser Scholastiker in Berufung auf den arabischen Philosophen besondere auf das moralische Handeln bezügliche Gesetze, durch welche die praktische Vernunft bei ihrer Bethätigung normiert sein soll. Es fragt sich nun, wie Albert des näheren über den Ursprung dieser obersten Grundsätze und ihr Verhältnis zu den Prinzipien der spekulativen Vernunft denkt, ob sie der praktischen Vernunft selbst ursprünglich eigentümlich sein sollen oder aber, ob die theoretische Vernunft sowohl die theoretischen wie auch die

praktischen Prinzipien erfaßt und diese die praktische Vernunft somit erst durch die Vermittlung der theoretischen erhält. Auf Grund dessen, was wir soeben ausgeführt haben, dürften wir zur Annahme berechtigt sein, daß er einen Dualismus der der Vernunft von Natur aus zukommenden Prinzipien annimmt, nämlich oberste theoretische und oberste praktische Sätze unterscheidet und jene der theoretischen, diese aber der praktischen Vernunft als ursprünglichen, nicht empirischen Inhalt zu eigen sein läßt.

Aber sollten wir hier nicht doch vielleicht Albert mißverstehen, da er in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* erklärt: „Die Vernunft, sei sie nun spekulative oder praktische Vernunft, geht in beiden Fällen auf das Letzte. Sie bezieht sich nämlich in unmittelbarem Erfassen auf die höchsten Prinzipien, mögen sie Axiome oder Begriffe, d. h. Wesensbestimmungen sein, mag es sich um theoretische oder praktische Prinzipien handeln. Der Intellekt bezieht sich aber auch auf das letzte Einzelne, in dem die Thätigkeit sich vollendet. Und dieser Intellekt ist der praktische; er ist nämlich handelnd und bedarf deshalb der Kenntnis des Einzelnen. Der spekulative Intellekt jedoch richtet sich auf die ersten unveränderlichen und notwendigen Begriffe. Der praktische aber bezieht sich auf das letzte Einzelne und Nichtnotwendige und auf die zweite Praemisse mehr als auf die erste“ [1]).

Zum Verständnis dieser Stelle sei zunächst mitgeteilt, daß hier der innere Vorgang, der eine Willensentscheidung zum Ergebnis

---

[1]) Eth. l. VI. t. 3. c. 5. p. 255 b: Intellectus enim, sive sit speculativus sive practicus, in utramque partem extremorum est. Est enim primorum principiorum, sive sint axiomata, sive termini, hoc est diffinitiones, immediata applicatione acceptivus, sive illa principia sint contemplativa sive operationis . . . Intellectus etiam extremorum singularium, in quibus est operatio, et hic est intellectus practicus; hic enim activus est et ideo singularium oportet habere cognitionem . . . Speculativus quidem intellectus, qui secundum demonstrationes est, terminorum primorum, immobilium et necessariorum; practicus autem est extremi singularis et contingentis et est magis alterius propositionis quam primae Albert bezieht sich hier auf Arist. Eth. Nic. VI, 12. p. 1143 a 35: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἑπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως.*

hat, im Anschluß an Aristoteles[1]) als ein Schlußverfahren aufgefaßt wird. Der Obersatz soll eine allgemeine Regel zum Inhalt haben, der Untersatz einen von dieser Regel umfaßten, konkreten einzelnen Fall. Von dieser Anschauung ausgehend versucht Albert in der vorliegenden Stelle speziell die Frage zu beantworten, welchem Vermögen die Erkenntnis der beiden Praemissen zuzusprechen ist[2]). Was die obere, den allgemeinen Grundsatz enthaltende Praemisse anlangt, so lautet die Entscheidung dahin, daß dieselbe durch die Vernunft erfaßt wird, insofern diese sich sowohl auf die theoretischen, als auf die praktischen Prinzipien richte. Des näheren wird sodann die in diesem Falle thätige Vernunft als die spekulative bezeichnet. Der praktischen Vernunft wird hingegen nur die Erkenntnis der unteren Praemisse zugewiesen, da sie sich auf das Einzelne beziehe. Wie sich hieraus ergiebt, entscheidet sich Albert dahin, daß auch die Erkenntnis der praktischen Prinzipien der spekulativen Vernunft eigentümlich ist.

Wenngleich unser Scholastiker auch in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* diesen Standpunkt vertritt, so liegt doch kein Anlaß vor, seine Ausführungen in der *Summa de homine* in einem anderen als dem vorhin angegebenen Sinne aufzufassen. Wie wir erfahren haben, stützt er sich in dieser Schrift bei seiner Erörterung des Wesens und der Thätigkeit des intellectus practicus ganz und gar auf Avicenna. Dem mit seiner Schreibweise Vertrauten muß es auffallen, daß er sich hier nicht, wie in anderen Fällen, vorerst bemüht, die betreffenden Bemerkungen, die sich bei Aristoteles eventuell finden, zusammenzustellen und heranzuziehen. Daß dies hier nicht der Fall ist, zeigt, daß ihm die Unklarheit, die in dieser Hinsicht bei Aristoteles vorliegt, nicht entgangen ist. Wohl unterscheidet letzterer zwischen dem *νοῦς θεωρητικός* und dem *νοῦς πρακτικός*[3]); auch nimmt er oberste allgemeinste Prinzipien an.

[1]) S. Eth. VII, 5. p. 1147 a 25 ff.; 12. p. 1143 b 3; 13. p. 1144 a 31. De an. III, 4. p. 434 a 17. Mot. an. 7. p. 701 a ff. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 582 f.

[2]) Eth. außer a. a. O. l. III. t. 1. c. 10. p. 118 a f.; l. VII. t. 1. q. 5. p. 270 a f. De an. l. III. t. 4. c. 3. p. 174 a f.

[3]) Vgl. S. 238.

deren Wissen er allgemein voraussetzt [1]), deren Erkenntnis die Voraussetzung für die Möglichkeit irgend welcher wissenschaftlicher Untersuchung bilden soll [2]). Ob und welche Beziehungen zwischen dem *νοῦς τῶν ἀρχῶν* und dem *νοῦς πρακτικός* bestehen, wird indessen nicht näher angegeben. Auch stehen die Bemerkungen, die über die Beschaffenheit des letzteren vorliegen, keineswegs im Einklang untereinander [3]). Albert beruft sich daher kurzweg lediglich auf Avicenna. Damit aber ist, sei hier zunächst hervorgehoben, ohne weiteres schon die Annahme widerlegt, daß durch unsern Scholastiker die „praktische" Vernunft in die aristotelische Ethik eingeführt wurde [4]). Diese „Erfindung" geschah weit früher und ging wohl von den Arabern aus. Ob Avicenna der erste gewesen ist, der den praktischen Intellekt als die sittliche Urteilskraft bestimmte und als Urheber unserer moralischen Handlungen auffaßte, dürfte noch fraglich sein. Vielleicht hat diesen Standpunkt zuerst Alfarabi vertreten. Er sagt nämlich in den *„Petschaften der Weisheitslehre"* [5]), daß der Mensch von einem durch die Erfahrung unterstützten Intellekt zum Rechten geführt wird, daß dieser dem Menschen Lebensart verleiht und ihn mit Bildung ziert, nachdem er durch den ursprünglichen Intellekt wohl dazu hergerich-

[1]) Metaph. II, 2. p. 997 a 2 ff. Anal. post. I, 10. p. 76 b 20 f. Kampe, a. a. O. S. 155.

[2]) Vgl. Metaph. III, 3. p. 1005 b 15 ff. Anal. post. I, 2. p. 72 a 16 f.

[3]) Über die Unklarheiten, die sich in dieser Hinsicht bei Aristoteles finden, vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 650. Anm. 2.

[4]) Wie Julius Walter (Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philos. Jena, 1874. S. 17) behauptet: „Albertus Magnus übersetzt zuerst die einleitenden Worte Eth. N. § 12: *„λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν"*, oder richtiger gesagt: er schreibt an Stelle des Wortlautes der vetus translatio: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum" — aus eigener Machtvollkommenheit: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum *practicum*". Von diesem Augenblick an giebt es in der aristotelischen Ethik eine praktische Vernunft, und das Ansehen Alberts sorgte dafür, daß die Lehre Verbreitung gewann . . ." Bereits Simar (Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhdts. 1. Teil: Die Franziskanerschule. S. 12. Anm. 2 und 3) bezeichnete diese Ansicht als unzutreffend und wies nach, daß bereits vor Albert von Alexander von Hales der intellectus practicus in ethischem Zusammenhange (S. th. II. q. 71. m. 2) angeführt wird.

[5]) Cap. 31. (Dieterici, S. 120).

tet ist. Mit dem „durch die Erfahrung unterstützten" Intellekt kann dem Begriffe nach nur der intellectus practicus, mit dem „ursprünglichen" Intellekt der intellectus principiorum gemeint sein. Überdies berichtet unser Polyhistor von ihm, daß er Prinzipien für Wissenschaft und Kunst angenommen[1]), also immerhin schon deutlich zwischen theoretischen und technisch-praktischen Sätzen unterschieden hat. Daß er auch oberste ethisch praktische Gesetze statuierte, ergiebt sich daraus, daß er bemerkt, der Intellekt, welcher den Menschen zum Rechten führt, sei durch den „ursprünglichen" Intellekt erst hergerichtet. Wie Alfarabi sich nun aber das Verhältnis des ursprünglichen Intellektes zum praktischen des näheren gedacht hat, ob nur der spekulative Intellekt die obersten allgemeinsten Urteile erfaßt und von ihm sie erst der praktische Intellekt empfängt, geht aus dem uns vorliegenden Material nicht hervor. Sicher dagegen ist, daß sein Nachfolger Avicenna sich diese Frage vorgelegt hat. Jedoch spricht er seine Ansicht immerhin nicht so scharf und bestimmt aus, daß ein Mißverständnis gänzlich ausgeschlossen wäre. Die hier in Betracht kommende Stelle, welche für die Geschichte der Lehre von der praktischen Vernunft und, wie wir später noch hören werden, zugleich für die der Synteresis von größter Wichtigkeit ist, lautet in ihrer lateinischen Übertragung: „Respectus autem, quem habet (sc. intellectus practicus) comparatione sui ad se, est modus, qui generat in ea actionem et intellectum contemplantem. Et haec sunt intentiones, quae pendent ex actionibus et divulgantur famose, sicut hoc quod mentiri turpe est et iniuriari turpe est" [2]). Der Sinn dieser Stelle ist nach Haneberg und Siebeck der, daß die praktische Vernunft erst durch die Vermittlung der theoretischen Vernunft zu den obersten Grundsätzen gelangt [3]), daß von dieser die praktische Vernunft das Gesetz als theoretischen Inhalt erhält, welches sie als

[1]) Anal. post. t. 5. c. 2. p. 658 b: . . . Alpharabius dicens, quod sequitur, quod intellectus scientiae principium et est principium principiis, hoc est universaliis, quae sunt artis et scientiae principia.

[2]) A. S. 241. Anm. 2 a. O.

[3]) Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus. Abh. der bayr. Akad. d. W. philos.-philol. Kl. Bd. 11 (1866). S. 199. Hanebergs Ansicht übernimmt Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 445 f.

in diesem Sinne passive Potenz lediglich aufzunehmen und in ihrer aktiven Bethätigung zum Ausgangspunkt ihrer sittlichen Urteile zu machen hat. Die angegebene lateinische Übersetzung mit dem arabischen Urtext vergleichend gelangt Haneberg zu dem Resultat, daß die Übertragung ungenau ist; es könnte scheinen, Avicenna lasse die theoretische Vernunft — hiermit übersetzt er „intellectus contemplans" — aus der praktischen hervorgehen, während doch seiner Ansicht nach die praktische Vernunft nur insofern zu Grundsätzen und Urteilen gelange, als in ihr und mit ihr die theoretische Vernunft thätig sei. Allerdings sehe man, fügt er hinzu, nach einer solchen Zuhülfenahme der theoretischen Vernunft dann freilich nicht recht ein, welchen Zweck die Trennung der beiden Vermögen besitzt [1]). Jene Schwierigkeit, auf die Haneberg hinweist, ist schon unserem mittelalterlichen Lehrer nicht entgangen. Als Einwand gegen die Richtigkeit der Avicennaschen Definition könne, bemerkt er nämlich, geltend gemacht werden, daß sich aus den Worten: „Der Verkehr, welcher ihr (d. h. der praktischen Vernunft) in Beziehung auf sich selbst zukommt, ist die Art, welche in ihr die Thätigkeit und den intellectus contemplans erzeugt" ergebe, der spekulative Intellekt entstehe aus dem praktischen, da mit dem intellectus contemplans der intellectus speculativus gemeint sei [2]). Diese Interpretation weist er indessen als irrig zurück. Mit dem „intellectus contemplans" sei hier der Intellekt verstanden, welcher die Prinzipien der Handlungen als solcher erkennt, wie z. B. daß man die Eltern ehren, die Unmäßigkeit fliehen muß. Mag auch der spekulative Intellekt diese manchmal erkennen, so beziehe er sie doch auf den Zweck des Wahren und nicht auf ein Werk und erfasse diese Sätze nicht, insofern sie die Prinzipien der Handlungen darstellen [3]). Wenn

[1]) A. a. O.

[2]) S. de hom. q. 51. a. 1. p. 292 b: Praeterea dicit Avicenna, quod respectus, quem habet comparatione sui ad se, est modus, qui generat in eo actionem et intellectum contemplantem. Sed intellectus contemplans est intellectus speculativus; ergo intellectus speculativus nascitur ex intellectu practico, quod falsum est.

[3]) Ad ultimum dicendum, quod intellectus contemplans dicitur hic intellectus cognoscens principia operum inquantum operum, sicut quod oportet

dem spekulativen Intellekte es aber an sich nicht zukommen soll, die Grundsätze des Handelns zu erfassen, so kann diese Aufgabe doch lediglich dem praktischen Intellekte — denn nur dieser kann im Gegensatz zum spekulativen gemeint sein — zugesprochen werden. Albert ist somit der Ansicht, daß nach Avicenna die praktischen Gesetze als ursprüngliche Inhalte der praktischen Vernunft innewohnen und sie ihr nicht erst durch eine Hinwendung ihrerseits zur theoretischen vermittelt werden. Ob die Auffassung Hanebergs oder die unseres Scholastikers die richtige ist, wem von beiden hier der Sieg zufällt, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein. Hingewiesen sei nur, daß ersterer die lateinische Übersetzung als ungenau bezeichnet und es seiner Meinung nach etwa heißen müßte: „Est modus, quo generantur cum intra intellectum operativum tum intellectum speculativum intentiones etc.“ [1]). Legen wir diese Übertragung zu Grunde, so ergiebt sich noch keineswegs mit Gewißheit, daß der praktische Intellekt die praktischen Prinzipien dem spekulativen Intellekte verdankt. Wir brauchen auf diese Frage nicht weiter einzugehen: denn die Entscheidung Alberts über den Sinn der Stelle interessiert uns ja vor allem nur deshalb, als sie zugleich seine eigene Lehrmeinung kund thut. Und was diese betrifft, so ergiebt sich, daß er in Berufung auf den arabischen Lehrer dem praktischen Intellekt selbst die Erfassung der obersten Sätze des Handelns zuspricht und somit dem auf die Erkenntnis des Guten sich beziehenden intellectus practicus ebenso einen Habitus von Prinzipien zu eigen sein läßt, wie dem auf die Erfassung des Wahren gerichteten intellectus speculativus.

Daß demnach zwischen seinen Ausführungen in der *Summa de homine* und den in dem *Kommentar* zur *Nikomachischen Ethik* ein Widerspruch vorliegt, ist nicht in Abrede zu stellen. Wenn wir indessen fragen, in welcher der beiden verschiedenen Ansichten der Standpunkt Alberts selbständiger und in höherem

parentes honorare et quod oportet incontinentiam fugere et huiusmodi; quae licet etiam speculativus quandoque cognoscat, tamen ipse refert ea ad finem veri et non ad opus et ideo non cognoscit ea, inquantum sunt principia operis.

[1] A. a. O.

Maße zum Ausdruck kommt, so kann die Entscheidung nicht schwer fallen. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß letztere Schrift in erster Linie immerhin Kommentar ist und daß die ihrem Wortlaut nach wiedergegebene Stelle zunächst eine Bemerkung des Aristoteles[1]) erklären soll. In der *Summa de homine* spricht er dagegen lediglich seine eigene Lehrmeinung aus: hier liegt uns zweifellos seine reifere, selbständigere und zum mindesten seine spätere Auffassung vor. Dies ersehen wir auch daraus, daß er in anderem Zusammenhange, nämlich in seinen Untersuchungen über die Synteresis, auf die wir erst in einem späteren Abschnitt einzugehen haben, sich gleichfalls dahin ausspricht, der praktischen Vernunft komme in der nämlichen Weise ein ihrer Bethätigungssphäre entsprechender Habitus von Prinzipien zu, wie dies hinsichtlich der spekulativen Vernunft der Fall sei[2]).

---

[1]) S. S. 243. Anm. 1.

[2]) Die betreffenden Belege seien indessen der Vollständigkeit halber gleich hier angeführt: S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 465 a f. wird die Frage aufgeworfen, ob die Synteresis eine Potenz oder ein Habitus ist. Es werden Argumente für beide Ansichten angeführt; da in der solutio entschieden wird, daß die Synteresis eine potentia cum habitu completa ist, so werden damit zugleich beide Reihen von Argumenten als gültig anerkannt. Demnach haben wir das Recht zur Fixierung der eigenen Lehre Alberts folgendes Argument heranzuziehen: Adhuc in intelligibilibus sive contemplativis philosophi posuerunt lumen semper incendens ad verum, quod est intellectus agens, qui (sicut dicit Aristoteles in III. De anima) est in anima, sicut lux, quae repugnat falso et illuminat ad verum. Cum ergo hoc magis necessarium sit in practicis quam in speculativis, ad perfectionem rationalis animae pertinet, quod in operabilibus sive practicis sit lumen inclinans semper in bonum et remurmurans malo: hoc autem lumen non potest esse nisi synderesis, quia directe habet actum synderesis et lumen est habitus et non potentia. S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 b: Sine praeiudicio dico, quod synderesis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalia iuris descripta sunt; sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter, et iuvatur ipsis ad speculationem veri, ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano. Et dicuntur ab Augustino universalia iuris, sicut est non esse fornicandum et non esse occidendum et afflicto esse compatiendum et huiusmodi, et subiectum illorum synderesis est.

Das Wesen des intellectus practicus wird bei unserem Aristoteliker noch dadurch etwas näher bestimmt, daß er untersucht, inwiefern er sich vom intellectus speculativus und vom Willen unterscheidet. Was zunächst das Verhältnis zwischen der praktischen Vernunft zur theoretischen anbelangt, so wird ausgeführt, daß sie nicht hinsichtlich ihres Trägers, sondern nur ihrer Kraft und ihrem Vermögen nach (in ratione virtutis et potentiae) getrennt sind [1]). Der Unterschied, der zwischen den beiden Fähigkeiten besteht, wird als ein vierfacher bezeichnet:

Erstens ist das Ziel bei beiden ein verschiedenes. Beim praktischen Intellekt liegt es außerhalb, mag es sich um ein Werk (opus) selbst handeln, wie bei der Musik das Spielen oder Singen selbst das Ziel darstellt, oder mag es sich um das Produkt der Thätigkeit (operatum), um das Schwert und nicht um das Schmieden handeln. Beim spekulativen Intellekt ist das Ziel dagegen immanent; es ist dies die Wahrheit, die in einzelnen Lehrsätzen betrachtet wird (verum speculatum in theorematibus), was auch zugleich sein Instrument, der Beweis, als Ziel hat. Es wird sich hier folglich nur um rein theoretische Gegenstände, um naturphilosophische (naturalia), mathematische und theologische Probleme handeln. Da der komtemplative Intellekt [2]) sein Ziel in sich selbst hat, so ist er auch vollendeter und vornehmer als der praktische. .

Ferner ist zweitens die Form, welche beide Intellekte erfassen, verschieden. Der praktische Intellekt empfängt sie, sofern sie das Prinzip des betreffenden Werkes ist. Hierbei muß dreierlei der Fall sein: Er steigt vom allgemeinen zum einzelnen herab, weil jede Thätigkeit (operatio) es mit Partikulärem zu thun hat; er verbindet ferner die Form mit dem opus oder operatum (die im Geiste des Künstlers existierende Form des Hauses wird mit Steinen und Holz verbunden); die Form kommt somit aus der Seele heraus nach dem Dinge hin. Der spekulative Intellekt gewinnt dagegen von den Dingen her durch Abstraktion seine Form (forma abstractionis sive separationis);

[1]) S. de hom. q. 61. a. 4. p. 296 a.

[2]) Der Terminus „intellectus contemplativus“ ist nur ein seltenerer Ausdruck für „intellectus speculativus“.

diese kommt daher von den Gegenständen außerhalb nach der Seele hin.

Drittens ist die Art und Weise, in welcher beide Intellekte bei ihrer Thätigkeit sich des Körpers wie eines Werkzeuges bedienen, eine verschiedene. Der praktische Intellekt benützt die körperlichen Kräfte, um die bei ihm selbst befindliche Form auf eine außerhalb befindliche Materie zu überführen; der spekulative aber sucht erst durch die Vermittlung organischer Fähigkeiten die Abstraktion zu vollziehen und die Form zu gewinnen.

Endlich ist viertens der intellectus practicus die Ursache seines Objektes, während der intellectus speculativus von diesem verursacht wird, insofern er von dem betreffenden Dinge die Form für seine Betrachtung empfängt [1]).

Wie bereits bemerkt wurde, kommt Albert auch auf den Unterschied zwischen der praktischen Vernunft und dem Willen zu sprechen. Dieser Unterscheidung sehen wir mit einer gewissen Spannung entgegen. Denn, wie wir gehört haben, bestimmt er als Schüler Avicennas den praktischen Intellekt als Prinzip aller operabilia [2]); seine Thätigkeit soll sowohl die factibilia, die mechanischen Thätigkeiten, wie auch die actualia, die sittlichen Handlungen, veranlassen. Welche Funktion kann dann aber noch dem Willen zukommen, fragen wir uns, wenn der praktische Intellekt, wie aus jenen Ausführungen hervorging, nicht nur bloß angiebt, was gut und richtig ist, sondern auch veranlassen soll, daß das Gute und Richtige gethan wird? In *De anima* [3]), wo Albert das Verhältnis zwischen praktischer

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 4. p. 175. De apprehens. V. n. 27. p. 25 b f. — S. de hom. q. 61. a. 4. p. 296 a führt er außer dem oben erwähnten ersten und zweiten Punkt zwei weitere an. Der praktische Intellekt erkennt, insofern er praktisch thätig, auch das Partikuläre, das mit seinem Werk verbunden ist; der intellectus speculativus nur das Universelle. Der intellectus practicus muß, um seine eigene Bewegung ausführen zu können, den Körper bewegen; der intellectus speculativus dagegen macht sich los vom Körper, indem er bei der Betrachtung des Universalen ruht (stat in universali).

[2]) Vgl. S. 241 f. Auch Eth. l. I. t. 6. c. 1. p. 49 b erklärt Albert: Diximus . . ., quod principium omnium operationum nostrarum est intellectus practicus. Desgl. Isag. in lib. De an. c. 33. p. 54: Haec autem vis a philosophis dicta est intellectus practicus, id est operativus, eo quod principium sit operabilium. [3]) L. III. t. 4. c. 5. p. 176 b.

Vernunft und Willen bespricht, wird die Thätigkeit jedes der beiden Vermögen als ein Herrschen und Gebieten (regnum) dargestellt. Diese Herrschaft aber wird, werden wir belehrt, von ihnen in verschiedener Weise ausgeübt. Die des Willens ist mit der eines Tyrannen zu vergleichen, der Gesetze ganz nach seinem Belieben giebt, ohne dabei auf das Wohl des Staates bedacht zu sein, und dessen Grundsatz lautet:

Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas [1]).

Denn der Wille ist das Freieste in der Seele, er ist lediglich seiner selbst wegen da: die Ursache für seine Entscheidungen liegt nur in ihm selbst. Die Herrschaft der praktischen Vernunft indessen ist derjenigen ähnlich, die in einer Monarchie ausgeübt wird, in der ein weiser König herrscht, welcher in allen seinen Entscheidungen nur das Gedeihen des Landes im Auge hat. Was Albert durch diesen Vergleich sagen will, dürfte klar sein. Der Wille wird hier von ihm als Vermögen schlechthin freier Selbstbestimmung, der praktische Intellekt hingegen als Vermögen vernünftiger Selbstbestimmung hingestellt.

Diese Ansicht ist jedoch vom Standpunkt immanenter Kritik aus zu beanstanden. Unser Scholastiker geht bereits darin zu weit, daß er den praktischen Intellekt, den er als Aristoteliker nicht zu den erkennenden, sondern zu den bewegenden Kräften rechnet [2]), als Motor des Handelns und Strebens faßt. Denn dieser kann nicht selbst das Handeln bestimmen und anbefehlen, da seine Thätigkeit, wenngleich sie sich auch auf ein Thun bezieht und auf einen Zweck hingeordnet ist, immerhin auf ein Erkennen beschränkt sein muß, wenn er nicht aufhören soll, Intellekt und demnach apprehensives Vermögen zu sein, und nicht selbst schon Strebevermögen werden soll [3]). Noch verfehlter aber ist es, daß Albert, Avicenna folgend, die praktische Vernunft als Vermögen der vernünftigen Selbstbestim-

[1]) Juvenal II, 6, 223. Über Juvenal im Mittelalter vgl. M. Manitius Rh. Mus. Ergänzgsh. 18. N. F. 47. 1892. S. 66 ff., desgl. Philol. 61. 1892. S. 471.

[2]) Vgl. z. B. De an. l. III. t. 4. c. 3. p. 153 b f.; c. 5. p. 175 b. S. de hom. q. 60. a. 1. p. 290 a.

[3]) Auf diesen Punkt hat bereits Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. a. a. O. S. 144) hingewiesen.

mung auffaßt, da ihr dann die Stelle zugewiesen wird, die dem Willen zukommt. Von einer Grenze, welche die der wirklichen Natur beider Fähigkeiten entsprechenden Bethätigungssphären trennt, kann dann nicht mehr die Rede sein. Wohl bemüht sich Albert, noch den Unterschied zwischen praktischer Vernunft und Willen aufzuweisen. Indessen stellt sich bei näherer Betrachtung die von ihm getroffene Unterscheidung als eine rein künstliche Konstruktion dar, die nur durch eine Vermengung des psychologischen und ethischen Momentes möglich wird. Von rein psychologischem Gesichtspunkt aus bestimmt Albert den Willen als Prinzip des freien Handelns. Da der Wille seine Entscheidungen nicht von Urteilen der Vernunft abhängig macht, sondern sie lediglich von sich aus giebt, so können dieselben auch unvernünftig sein. Indem Albert hieran denkt, läßt er sich verleiten, vom psychologischen Gesichtspunkt zum ethischen überzuspringen. Der psychologische Begriff der Freiheit erhält, ohne daß ihm das zum Bewußtsein kommt, ethische Färbung und wird gleichbedeutend mit dem ethischen Begriff der Willkür. So nur kann es verstanden werden, wenn dem Willen der intellectus practicus als Prinzip solcher Handlungen entgegengestellt wird, welche nicht bloßer Willkür entspringen, sondern auf Grund vernunftgemäßer Überlegung erfolgen.

Der Verstand (ratio).

Von dem Intellekt oder der Vernunft als dem intuitiven Denkvermögen unterscheidet Albert die *ratio*, den Verstand, als das diskursive Erkenntnisvermögen der vernünftigen Seele. In der *Summa de homine*[1]) entwickelt er das Wesen der ratio in ungefähr folgender Weise: Bei unserer Verstandesthätigkeit hat man dreierlei, die Denkprinzipien (principia sc. prima), die Schlüsse (conclusiones) und das „Sich-hin-wenden von dem einen Objekt zum andern“ (concursus unius in alterum) zu unterscheiden. Mit den Denkprinzipien hat es vorzüglich der Intellekt zu thun[2]); durch sie in seiner Bethätigung geleitet und infor-

[1]) Q. 58. p. 280 b f.
[2]) A. a. O. p. 280 b.

miert, erlangt er ein bestimmtes Wissen von Wißbarem [1]). Dadurch aber gewinnt die vernünftige Seele das Werkzeug für ihre weitere Thätigkeit, die Schlüsse (conclusiones). Daß sie sich indessen von dem einen Objekt zum anderen wendet, dieses mit jenem in Beziehung bringt, darin besteht nach Albert das Wesen der Verstandesthätigkeit: ratio est in decursu [2]) unius in alterum. Diese Thätigkeit bildet denn auch die Vollendung der menschlichen Seele [3]). Albert bestimmt den Begriff der ratio somit im Sinne Isaak Israëlis [4]), dessen Definition er auch in diesem Zusammenhange anführt: die Verstandesthätigkeit (ratio) ist das Laufen der Ursache nach dem Verursachten d. h. das in-Verbindung-bringen von Ursache und Wirkung [5]).

In der *Summa theologiae* [6]) finden wir im wesentlichen dieselben Gedanken wieder. Albert geht hier bei seiner Entwicklung von einem Beispiel aus. Wie durch die Grundsätze einer Kunst ein gewisser Habitus in der Seele des Künstlers entsteht, und dieser ihm in allem, was er schafft, die Richtschnur giebt, so untersucht und forscht auch der Verstand auf Grund des Wissens, das er vermittelst des Habitus der ersten Denkprinzipien erworben hat, was wahr und was falsch, was gut und übel ist. So ist er denn „dasjenige Denkvermögen (intellectus), welches das im Licht des thätigen Intellektes und der ersten Denkprinzipien Empfangene zusammenfügt, trennt und vergleicht".

Was das Verhältnis von *intellectus* und *ratio* anlangt [7]), so sind sie der Substanz nach identisch, der Beziehung nach aber verschieden, insofern der Intellekt dem Subjekt wie dem Objekt nach einfacher ist: die ratio setzt (ordinat) ihre Objekte in ein gewisses (logisches) Verhältnis zu einander, die Vernunfterkenntnis bezieht sich dagegen auf die Prinzipien, nach denen jenes Ordnen (ordinatio) sich vollzieht.

---

[1]) Vgl. hierzu S. th. II. t. 15. q. 53. m. 2. p. 448 b.

[2]) Decursu ist statt decursus (S. de hom. a. a. O. p. 281 a) zu lesen.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 280 b f.

[4]) Vgl. a. a. O. p. 280 b (solutio).

[5]) A. a. O. p. 280 a. Poster. l. I. t. 1. c. 3. p. 517 b.

[6]) II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 b.

[7]) S. de hom. q 61. a. 2. p. 294 a.

Das Strebevermögen.

Einteilung.

Die zweite Grundform, in welcher sich psychische Thätigkeit äussert, stellen die Akte des Strebevermögens (appetitus) dar. Wie Aristoteles bezw. und schon Plato, so unterscheidet auch Albert zwischen dem vernünftigen und unvernünftigen Streben oder dem Wollen und Begehren. Auch bei der weiteren Einteilung des Begehrens sucht Albert an seinen griechischen Vorbildern festzuhalten. Plato und Aristoteles suchten bei ihrer Unterscheidung der ὄρεξις in ἐπιθυμία und θυμός die rein sinnliche und die edlere Form des vernunftlosen Begehrens einander gegenüber zu stellen [1]). Allein es macht sich hierbei der Mangel einer schärferen Trennung zwischen Gefühl und Begehren geltend. Nicht nur Plato, sondern auch Aristoteles hat den Begriff θυμός nicht genauer bestimmt, er versteht darunter den Zorn, den Mut und das Gemüt [2]). Albert will die platonisch-aristotelische Einteilung übernehmen, kann sich aber nicht ganz dazu verstehen, den θυμός als begehrende Potenz aufzufassen. Daher erklärt sich auch folgender Widerspruch. Gewöhnlich teilt er die Kräfte des *appetitus irrationalis* in ganz analoger Weise ein und unterscheidet demgemäß zwischen *desiderium* (gleichbedeutend mit *vis concupiscibilis*,

[1]) Die Unterscheidung der vis concupiscibilis und vis irascibilis ist schon Pythagoras bekannt (Cic. Tusc. IV, 5). Plato setzte den θυμός d. h. vis irascibilis seiner höheren Natur wegen in die Mitte zwischen ἐπιθυμία und νοῦς, d. h. zwischen vis concupiscibilis und ratio (P. Rep. 440 C; Men. 97 B; Tim. 70 A, 77 B). Nach Mausbach, Divi Thomae Aquinatis De voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn, 1888. p. 22. Zeller, a. a. O. II, 1[4]. S. 844 f. — Wenn auch Aristoteles und Albert mit Plato drei verschiedene Kräfte der strebenden Seele annehmen, so bleibt doch immerhin der Unterschied bestehen, daß diese bei Plato „Teile" der Psyche, bei ihnen aber nur Potenzen d. h. Qualitäten der Seelensubstanz darstellen. Gegen diese Auffassung spricht nun keineswegs, daß Albert häufig von der vis concupiscibilis, der vis irascibilis und der voluntas als partes appetitus spricht (z. B. S. de hom. q. 63. p. 297 a. q. 66. a. 1. p. 303 a). Er bedient sich eben auch hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, der platonischen Ausdrucksweise, ohne ihr im Prinzip beizupflichten, wie dies auch hier und da bei Aristoteles selbst vorkommt. Vgl. S. 34 f.

[2]) Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 586. Anm. 1.

also griechisch „ἐπιθυμία“) und *vis irascibilis* (θυμός)[1]. Es kommt aber auch in einem Falle vor, daß er die *vis concupiscibilis* und *vis irascibilis* nicht mit ἐπιθυμία und θυμός identifiziert, sondern erklärt, daß nach Aristoteles *desiderium* und *animus* in der unvernünftigen Seele seien und daß die *vis irascibilis* und *concupiscibilis*, die Teile des *desiderium* bildeten[2]; was er alsdann unter *animus*, dem griechischen θυμός versteht, giebt er nicht näher an; es dürfte einfach der Mut damit gemeint sein.

Die sinnlichen Kräfte des Strebevermögens.

Nach diesen Erklärungen über die Einteilung des Strebevermögens gehen wir zur Besprechung der beiden niederen Kräfte der begehrenden Seele selbst über. Albert handelt über sie in zusammenhängender Weise allein nur in der *Summa de homine*[3]. Freilich finden sich in einzelnen seiner Auseinandersetzungen in der *Ethik* und in *De anima* hin und wieder auch Bemerkungen über das Begehren eingestreut. Was die erstere Schrift anlangt, so erfahren wir einiges über das Verhältnis zwischen sinnlichem Strebevermögen und Vernunft. Alle weiteren Erörterungen sind indessen ausschließlich ethischen Charakters und daher für uns wertlos, oder sie sind im Anschluß an die Lehre von der Wahlfreiheit (*electio*) gegeben. Da wir über diesen Punkt im folgenden Kapitel noch speziell handeln werden, haben wir auch auf sie hier nicht des weiteren einzugehen. Auch den Untersuchungen Alberts in *De anima* können wir nicht mehr als die Unterscheidung der Grundbegriffe entnehmen. Denn wie Aristoteles in seiner Schrift „*Über die Seele*“, so geht auch Albert in seinem Kommentar zu ihr auf das Strebevermögen nur insofern ein, als dieses das Prinzip der Bewegung, der Motor unserer Handlungen ist, wobei das eigentliche Wesen desselben mehr als bekannt vorausgesetzt, statt entwickelt wird[4]. Da jene Darlegungen gleich-

[1]) Z. B. S. de hom. q. 63. p. 297 a. Eth. l. IX. t 2. c. 2. p. 323.
[2]) A. a. O. q. 66. a. 1. p. 303 a. — [3]) T. 1. q. 64. 65. p. 300—302.
[4]) Vgl. die Ausführungen im 4. Traktat des III. Buches (entsprechend denen des Aristoteles in De an. III, 9—11).

falls keinen psychologischen Wert besitzen, insofern in ihnen die Bewegung, statt des Strebens, das Verursachte statt der Ursache behandelt wird, so scheiden auch sie aus unserer Untersuchung aus und beziehen wir uns im folgenden in erster Linie auf die *Summa de homine*.

Die *vis concupiscibilis*, der begehrliche Seelenteil, stellt nach der Ansicht unseres Philosophen eine Kraft dar, die sich auf das der Empfindung nach Angenehme als Ziel richtet und zur Erreichung desselben die Bewegung anbefiehlt [1]). Dies besagt [2]) nach Albert auch die Definition Avicennas [3]), die ihn als diejenige Kraft bestimmt, welche die Bewegung anbefiehlt, um sich demjenigen zu nähern, was dem Verlangen nach Angenehmem notwendig oder nützlich erscheint. Der Akt der vis concupiscibilis, das concupiscere, ist wohl von dem einfachen appetere zu unterscheiden. Es verhält sich zu ihm wie der Akt zum Gattungsbegriff. Bedeutet appetere das Hinneigen des Begehrens zu dem Begehrenswerten allgemein, so bezeichnet concupiscere dagegen die Bewegung, welche gleichsam Wiederherstellung und Genuß im Angenehmen sucht [4]).

Was die Frage anlangt, welches Verhältnis zwischen den Akten des concupisciblen Seelenteils und denen der Vernunft besteht, so wird dieselbe von Albert in eingehendster Weise im Zusammenhang seiner ethischen Betrachtungen behandelt und im Anschluß an Aristoteles beantwortet. Die Vernunft wird von ihm mit dem Herrn, das sinnliche Begehrungsvermögen mit dem Sklaven verglichen. Was der Herr vorschreibt, hat der Sklave auszuführen; was jener verbietet, hat dieser zu fliehen [5]). Während der irascible Teil das Bestreben hat zu gehorchen, wie wir alsbald des näheren hören werden [6]), lehnt der Begehrliche sich hingegen häufig gegen die Vernunft auf und zieht das, was den Sinnen als angenehm erscheint, an

[1]) S. de hom. q. 64. a. 1. p. 300 a.

[2]) A. a. O. p. 300 a—b.

[3]) A. a. O. I, 5. fol. 7r b: (Vis concupiscibilis) est vis imperans moveri, ut appropinquatur ad ea, quae putantur necessaria aut utilia appetitui delectamenti. Bei Albert a. a. O. a. 2. p. 301 a.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 301 a.

[5]) Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b. — [6]) S. S. 259 f.

sich aber schädlich ist, dem vor, was auf Grund der Vernunfterkenntnis als gut erkannt ist [1]). Infolgedessen wird die vis concupiscibilis nicht nur im Zusammenhang theologischer Erörterungen als die verderbteste von sämtlichen seelischen Vermögen angesehen [2]), sondern auch in rein philosophischen Untersuchungen, speziell freilich im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, ist von ihr als der verderbten sinnlichen Begierde zumeist die Rede [3]), während ihre psychologische Eigenart keine weitere Erörterung erfährt.

Die *vis irascibilis*, das zornmütige Begehren, ist nach Albert derjenige Teil des Strebevermögens, der das Schädliche zu überwinden sucht, indem er sich dagegen aufbäumt. Was das Schädliche (nocivum) anbelangt, so kann es allerdings, insofern es schädlich ist, nicht Gegenstand des Begehrens sein, wohl aber, insofern es als Schwieriges und Gefahrvolles den Mut (animositas) und damit zugleich das Begehren wachruft [4]), so z. B. die Lebensgefahr, die man um des Sieges willen aufsucht [5]). Auch in dieser Bestimmung folgt Albert nur der Definition Avicennas [6]), die er erwähnt und billigt. Die vis irascibilis wird in dieser als diejenige Kraft bezeichnet, „welche die Bewegung anbefiehlt, um dasjenige zurückzudrängen, von dem man glaubt, daß es schädlich oder dem Begehren zu siegen hindernd in den Weg tritt“ [7]). Daher ist sie auch die Rächerin des Begehrens, das auf Grund einer vernünftigen Wahl erfolgt (concupis-

[1]) Eth. l. IX. t. 2. c. 2. p. 323 b.

[2]) Cf. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 301 b, wo Albert nachzuweisen sucht, daß die vis concupiscibilis nicht nur wie die übrigen Kräfte der Seele verderbt (corrupta), sondern auch vergiftet (infecta) ist.

[3]) Daneben macht Albert freilich noch den Versuch, die *vis concupiscibilis* von der *concupiscentia*, mit der er sie häufig identifiziert, zu unterscheiden. S. de hom. a. a. O. p. 301 b bemerkt er, daß „concupiscentia“ bald in weiterem, bald in engerem Sinne gebraucht werde. In weiterem bedeute der Ausdruck die Geneigtheit des Strebevermögens zum Verbotenen (pronitas appetitus ad illicitum), in engerem erstens in Hinsicht auf das begehrende Subjekt den Akt der vis concupiscibis und zweitens in Hinsicht auf die Objekte, die Fleischeslust oder die Begierde der Augen (concupiscentia carnis bzw. oculorum). — [4]) A. a. O. q. 65. a. 1. p. 302 a.

[5]) Vgl. a. a. O. und a. 2. p. 302 b.

[6]) A. a. O. I, 5. fol. 7v b: (Vis irascibilis) est vis imperans moveri ad repellendum id, quod putatur ut nocivum (nach dem Avic.-Text a. a. O. ist hier aut einzuschieben) corrumpens appetitum vincendi.

[7]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 302 a.

centiae vindex prohaereticae), insofern sie die Hindernisse, welche sich der Erreichung des von ihr angestrebten Zieles entgegensetzen, beseitigt und vernichtet. Albert bezieht sich bei dieser Bestimmung auf Johannes Damascenus[1]). Indessen geht die Ansicht, daß das zornmütige Begehren die Vorkämpferin der Vernunft bezw. des vernunftgemäßen Begehrens bildet, nicht erst auf diesen zurück; wir finden sie bereits bei Plato, Aristoteles und Nemesius[2]).

Wenn auch unser Philosoph die vis irascibilis als Potenz der sinnlichen Seele faßt, so stellt er sie doch mit der vis concupiscibilis nicht auf die gleiche Stufe. In dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* erklärt er wenigstens, daß die erstere in höherem Maße an der Vernunft Anteil hat als die letztere und daß diese hingegen weit unwissender ist als jene[3]). Mit Aristoteles vergleicht er den zornmütigen Teil mit jenen Dienern, die zwar ihrem Herrn gehorchen, aber durch Übereifer schaden, insofern sie schon forteilen, bevor sie noch den ihnen erteilten Auftrag

---

[1]) A. a. O. p. 302 a—b. Johannes lehrt De fide orthod. l. II. cap. 16. col. 933 A—B: *Ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ, ἔκδικος τῆς ἐπιθυμίας. Ὅταν γὰρ ἐπιθυμήσωμεν πράγματος, καὶ κωλυθῶμεν ὑπό τινος, θυμούμεθα κατ' αὐτοῦ, ὡς ἀδικηθέντες· τοῦ λογισμοῦ δηλονότι κρίναντος ἄξιον ἀγανακτήσεως τὸ γενόμενον, ἐπὶ τῶν φυλαττόντων κατὰ φύσιν τὴν οἰκείαν τάξιν.*

[2]) Tim. 70 A: *τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, καθῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς . . ., ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι· τὴν δὲ δὴ καρδίαν . . . εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα ὅτε ζέσειε τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος, ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἔξωθεν ἢ καί τις ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὄξεως . . . πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι . . . γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἕποιτο πάντῃ.* Ähnlich sagt Aristoteles Eth. Nic. VII, 7. p. 1149 a 25: *ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαν τὸ λέγομενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως . . . οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. Ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγαρχία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς.* Johannes lehnt sich an Nemesius an; dieser sagt De nat. hom. c. 21. col 692 B: *Ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ.* Vgl. Domański, a. a. O. S. 126. Dieses Bild hat die Scholastik übernommen. Albert bezeichnet, wie oben bemerkt wurde, die vis irascibilis als vindex concupiscentiae. Thomas als propugnatrix der vis concupiscibilis (De verit. q. 25. a. 2).

[3] L. III. t. 3. c. 1. p. 144 a.

gehört haben [1]). An einer anderen Stelle erklärt er, daß die vis irascibilis einem Menschen ähnlich ist, der zwar auf Gesetze hört, dabei aber die guten nicht von den schlechten unterscheiden kann und deshalb auch den letzteren gehorcht, daß hingegen die vis concupiscibilis einem solchen gleicht, der überhaupt auf kein Gesetz hört [2]). Daher sage bezüglich dieser der Dichter:

Omnis amor caecus, non est iudex animae aequus.
In deforme pecus congruit (corruit?) omne decus [3]).

Was das gegenseitige Verhalten der beiden begehrenden Kräfte der sinnlichen Seele anlangt, so lehrt Albert zwar nicht, wie Plato, daß die vis irascibilis die Vernunft unterstützt, wenn diese die Bewegungen der vis concupiscibilis bekämpft [4]); er folgt ihm jedoch darin, daß er, wie wir bereits gehört, den zornmütigen Teil des Strebevermögens zum Rächer des vernunftgemäßen Begehrens bestimmt. Hieraus ergiebt sich, daß derselbe indessen nur dann, wenn die Vernunft das von dem sinnlich begehrenden Teil erstrebte Objekt auch ihrerseits als ein Gut erkannt hat, sich gleichfalls auf dieses richtend die betreffenden Schwierigkeiten aus dem Wege schafft und so die vis concupiscibilis unterstützt und rächt, daß er ihr dagegen in den Fällen, in denen die Vernunft den Gegenstand als nicht begehrenswert bestimmt, keine Hülfe leistet. Wir ersehen hieraus zugleich, daß Albert weder die Ansicht des Johannes Damascenus [5])

---

[1]) Desgl. Eth. l. VII. t. 1. c. 9. p. 275 a. Albert wiederholt hier, was Aristoteles in der Nik. Eth. VII, 7. p. 1149 a 25 ff. (s. S. 259. Anm. 2) ausführt.

[2]) Dies dürfte ungefähr der Sinn folgender verderbter Stelle sein: Irascibilis enim, sicut dicit Arist. in septimo Ethicorum, similis est utenti legibus, et audienti leges: malus (statt dessen ist wohl malis zu setzen) autem utenti et malas audienti: tamen quascunque leges audiens, magis assimilatur rationali, quam illud quod nullam legem audit nec percipit (Eth. l. III. t. 3. c. 1. p. 144 a). Albert will diesen Vergleich dem VII. Buch der Nikom. Ethik des Aristoteles entnommen haben, indessen ist derselbe weder in diesem, noch in irgend einem der übrigen Bücher der genannten Schrift zu finden.

[3]) Eth. a. a. O. Der Verfasser obigen leoninischen Verses ist nicht angegeben. — Albert unterscheidet sich somit von Thomas, insofern dieser die beiden Kräfte der sinnlich begehrenden Seele einander gleichstellt. S. Mausbach, a. a. O. p. 20—22.

[4]) Rep. 440 A, B; Tim. 70 B.

[5]) De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 941 A.

und des Duns Scotus[1]) vertritt, der gemäß die vis concupiscibilis sich nur auf das Schlechte, die vis irascibilis auf das Gute richtet, noch die thomistische Auffassung teilt, nach der beide Kräfte sich auf beide Arten von Gegenständen beziehen können[2]), sondern daß nach ihm Objekt des begehrenden Teils der sinnlichen Strebekraft (abgesehen von den Fällen, in denen er als Theologe die vis concupiscibilis im Sinne der mala concupiscentia faßt)[3]) an sich nicht nur Schlechtes, sondern auch Gutes sein kann; denn sonst würde der zornmütige Teil ja niemals Gelegenheit finden, für sie einzutreten, insofern er im Einklang mit der Vernunft, wie Albert wenigstens in der *Summa de homine* annimmt[4]), thätig ist und somit nur die Schwierigkeiten, die die Erreichung eines wirklichen Gutes hindern, beseitigt. Für den zornmütigen Teil ergiebt sich damit zugleich, daß er sich nur auf das Gute richtet.

Bezüglich der Bezeichnung der beiden Kräfte der sinnlich begehrenden Seele als vis concupiscibilis und vis irascibilis sagt unser Philosoph, daß diese sich aus dem Brauch erklärt, jegliches von dem Höchsten und Letzten seiner Gattung her zu bestimmen, insofern concupiscere den stärksten Grad des Begehrens, irasci aber den Unwillen gegenüber den Hindernissen, die sich der Erreichung des Zieles in den Weg stellen, in seiner größten Steigerung ausdrückt[5]).

Der Wille.

Wie wenig Verständnis unser Philosoph dem Strebevermögen entgegenbringt, zeigt sich speziell in seiner Behandlung

---

[1]) Sent. l. III. d. 34. n. 20. Außer Johannes und Scotus vertrat obige Lehre auch der Verfasser der unter den Werken Hugos v. St. Victor sich befindenden Schrift De anima l. II. 2. 8. Über den Autor derselben s. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg i. Br., 1882. S. 337. Vgl. Mausbach, a. a. O. p. 23.

[2]) Mausbach, a. a. O. p. 20 ff.

[3]) Vgl. S. 258.

[4]) Im Kommentar zur Nikom. Ethik l. VII. t. 1. c. 9. p. 275 a zeigt Albert an der Hand des Vergleichs von den übereifrigen Dienern, daß die vis irascibilis nur in gewisser Hinsicht der Vernunft folgt (ira quidem secundum aliquid videtur audire rationem).

[5]) S. de hom. q. 64. a. 2. p. 301 a.

der wichtigsten Potenz desselben, des Willens *(voluntas)*. Daß ihn dieser wenig interessiert, beweist schon rein äußerlich der Umstand, daß seine Untersuchungen über den Willen verhältnismäßig spärlich sind; vor allem tritt dies dann hervor, wenn wir daran denken, einen wie großen Raum die Erörterungen über das Erkennen in seinen Schriften einnehmen und mit welcher Ausführlichkeit besonders das Wesen des Intellektes erörtert wird. Daß Albert es nicht versteht, den Willen in seiner Eigenart zu erfassen, daß es ihm nicht gelingt, auch nur einigermaßen hinsichtlich seiner Natur und Beschaffenheit Klarheit zu erhalten, wird uns die Betrachtung seiner Darlegungen lehren; denn selbst hinsichtlich der allerwichtigsten und fundamentalsten Bestimmungen werden wir hier schwerwiegende Widersprüche zu konstatieren haben.

Bevor wir den Inhalt seiner Ausführungen selbst wiederzugeben versuchen, sei bezüglich des uns hier vorliegenden Materials zunächst einiges bemerkt. Über das Willensvermögen im üblichen Sinne handelt Albert kurz in der *Summa de homine*[1]) und der *Summa theologiae*[2]). in letzterer allerdings in noch dürftigerer Weise als in ersterer, da er sich hier einfach darauf beschränkt, einige Bestimmungen der Autoritäten über den Willen anzuführen und zu interpretieren. Die ausführlicheren Untersuchungen dagegen, welche Albert noch in anderem Zusammenhang in den beiden erwähnten Schriften, und zwar speziell in der *theologischen Summe*, und außerdem im *Sentenzenkommentar* über die voluntas anstellt, kommen für unseren jetzigen Zweck nicht in Betracht. Denn es handelt sich dort, von Untersuchungen über das Gott und den Engeln eigentümliche Wollen ganz abgesehen, um die voluntas im Sinne Augustins als derjenigen Kraft. die mit der memoria und dem intellectus die Trias der oberen Seelenvermögen bildet; über die voluntas in diesem Sinne aber haben wir in dem dritten Hauptteil unserer Schrift des näheren einzugehen. Hinwiederum haben wir zum folgenden noch einige Bemerkungen aus dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* heranzuziehen.

In seinen Ausführungen über den Willen beruft unser

[1]) Q. 63. p. 297 a ff.

[2]) II. t. 16. q. 99. m. 1. p 463 b f.

Philosoph sich außer auf Aristoteles u. a. auch auf Johannes Damascenus, Nemesius und Augustinus. Daß hier gelegentlich auch die Ansichten der Väter erwähnt werden, hindert indessen durchaus nicht, daß wir seine Darlegungen über den Willen in diesem ersten Hauptteil unserer Schrift behandeln. Denn solange Albert nicht der spezifisch augustinischen Konstruktion der voluntas folgt, ist bei ihm von einem Hinausgehen über die peripatetische Auffassung des Willens in wesentlichen Punkten kaum die Rede. Nur was er in anderem Zusammenhange noch eigens über den Willen vom Standpunkt Augustins und der an ihn sich anschließenden frühmittelalterlichen christlichen Scholastik aus in dem vorher kurz angedeuteten Sinne als einer der drei die imago konstituierenden Potenzen sagt, ist hier auszuscheiden.

Während unser Philosoph über das Wesen des Willens und seiner Thätigkeit verhältnismäßig sehr wenig zu sagen weiß, giebt er uns mit großer Genauigkeit und Sorgfalt die verschiedenen Bedeutungen an, die dem Terminus voluntas zukommen [1]). Dieselben scheidet er, je nachdem nämlich die voluntas an sich oder im Verhältnis zu ihren Objekten betrachtet wird, in zwei Hauptgruppen. Was zunächst die voluntas an sich anlangt, so spricht man von dieser, führt er aus, teils in weiterem, teils in engerem Sinne (large et stricte). Wird voluntas in weiterem Sinne genommen, so hat man hier wieder zwischen der eigentlichen und übertragenden Bedeutung (proprie et metaphorice) dieses Ausdruckes zu unterscheiden. In weiterem, eigentlichen Sinne bezeichnet voluntas das Strebevermögen schlechthin, durch das sich die Lebewesen zu dem Begehrten hinwenden und ein Ziel erstreben. In weiterer, bildlicher Bedeutung wird dieser Terminus da gebraucht, wo von einem Wollen der Pflanzen und der unbelebten Dinge die Rede ist; so sagt man: der Wind will wehen, die Blume will blühen, das Licht will leuchten. Im engeren Sinne aber bezeichnet voluntas das der vernünftigen Seele eigentümliche Begehren, und zwar ist dies die eigenste Bedeutung dieses Ausdrucks.

[1]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 298 b. Cf. Eth. l. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a. Sent. l. III. d. 17. a. 3. p. 170 b.

Insofern dagegen die Verschiedenheit der Objekte das Einteilungsprinzip bildet, hat man ein dreifaches Wollen zu unterscheiden. Es kann der Seele immanent sein, wie die Potenzen, welche der Wille sämtlich zu ihrem Akte hinwendet (inclinat), insofern wir sagen: „Ich will erkennen, ich will sprechen, ich will spazieren gehen". Das gewollte Objekt kann aber auch außerhalb der Seele existieren und, wie Johannes von Damaskus lehrt [1]), dann entweder ein solches sein, das unsere eigene Natur konstituiert und erhält, oder es braucht dies nicht der Fall zu sein. Insofern der Wille sich auf das richtet, was die Natur des Lebewesens bildet, bezeichnet er ein Streben der vernünftigen Seele; dies ist die *voluntas naturalis* oder die *thelisis* (*θέλησις*) des Johannes [2]). Richtet der Wille sich aber nicht auf das die Natur Konstituierende, so sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden, insofern er sich auf Mögliches und Unmögliches erstrecken kann. Wenn auf ein letzteres, so ist dies, bemerkt Albert, der Wille, der von einigen als unvernünftig bezeichnet wird, insofern sein Akt aller Überlegung und Untersuchung vorausgeht. Ob nach seiner eigenen Auffassung die voluntas in diesem Sinne ein vernünftiges oder unvernünftiges Streben bezeichnet, giebt Albert nicht näher an [3]). Wendet sich die voluntas hingegen auf ein mögliches Objekt hin, so ergeben sich wiederum zwei weitere Fälle. Die Erreichung des Objektes kann zwar an sich möglich sein, die Realisierung unseres Wunsches braucht darum aber noch nicht in unserer Macht zu liegen; hier handelt es sich um jene Art der voluntas, durch die wir nach Johannes z. B.

[1]) Albert legt bei der Einteilung der auf ein äußeres Objekt gerichteten voluntas die Einteilung, welche Johannes über das gesamte, dem Menschen eigentümliche Wollen giebt, zu Grunde. Cf. De fid. orth. l. II. cap. 22. col. 944 f.

[2]) De fid. orthod. l. II. cap. 22. col. 944 B: *ἡ μὲν θέλησίς ἐστιν ἡ αὐτή, ἡ φυσικὴ ζωτική τε καὶ λογικὴ ὄρεξις πάντων τῶν τῆς φύσεως συστατικῶν, ἡ ἁπλῆ δύναμις.*

[3]) Da es jedenfalls für Albert sehr maßgebende theologische Autoritäten sind, welche die voluntas impossibilium als unvernünftig betrachten, so wagt er es nicht, offen für die entgegengesetzte Ansicht, welche Johannes Damascenus verficht, einzutreten. Auch das auf Unmögliches sich erstreckende Wollen ist nach ihm eine Bethätigungsform der *βούλησις*; von dieser aber heißt es ausdrücklich a. a. O. col. 944 C: *Βούλησις δέ ἐστι ποιὰ φυσικὴ θέλησις, ἤγουν φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξίς τινος πράγματος.*

wünschen, gesund zu werden oder König zu sein. Wenn sich die voluntas indessen auf ein Mögliches richtet, dessen Verwirklichung in unserer Machtsphäre liegt, dann haben wir es mit dem eigentlichen vernünftigen Wollen zu thun, da hier dem Akte des Begehrens die Thätigkeit der Vernunft, das Untersuchen, Einteilen, Ordnen und Beraten (intelligere, disponere, ordinare, consulere) vorhergeht. Insofern sich der Wille auf Unmögliches und die beiden Arten des Möglichen richtet, wird er, fügt unser Scholastiker hinzu, von Johannes und Nemesius *bulisis* (*βούλησις*) genannt [1]).

[1]) Johannes sagt über die verschiedenen Bethätigungsweisen der *βούλησις* a. a. O. col. 944 C—945 A: *Λέγεται δὲ βούλησις, καὶ ἐπὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἐπὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν· τοντέστι, καὶ ἐπὶ τῶν δυνατῶν, καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων. Βουλόμεθα γὰρ πολλάκις πορνεῦσαι, ἢ σωφρονῆσαι, ἢ ὑπνῶσαι, ἤ τι τῶν τοιούτων· καὶ ταῦτα τῶν ἐφ' ἡμῖν εἰσι, καὶ δυνατά. Βουλόμεθα δὲ καὶ βασιλεῦσαι, καὶ τοῦτο οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν. Βουλόμεθα δὲ τυχὸν καὶ μηδέποτε ἀποθανεῖν· τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.* Johannes folgt hier dem Bischof von Emesa, der den Begriff der *προαίρεσις* von dem der *βούλησις* abgrenzend (a. a. O. cap. 33. col. 732 B f.) lehrt: *Ὅτι δὲ οὔτε βούλησίς ἐστιν ἡ προαίρεσις, δῆλον ἐντεῦθεν. Οὐ πᾶσιν, οἷς ἁρμόζει τὸ προαιρεῖσθαι, τούτοις ἁρμόζει καὶ τὸ βούλεσθαι. Φαμὲν γὰρ βούλεσθαι ὑγιαίνειν, προαιρεῖσθαι δὲ ὑγιαίνειν οὐδεὶς ἂν εἴποι· καὶ βούλεσθαι πλουτεῖν, οὐκ ἔτι δὲ καὶ προαιρεῖσθαι πλουτεῖν λέγεται. Ἔτι τὸ μὲν βούλεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων τάττεται· τὸ δὲ προαιρεῖσθαι, ἐπὶ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῖν. Οὕτω γοῦν φαμεν· Βούλομαι ἀθάνατος γενέσθαι· Προαιροῦμαι δὲ ἀθάνατος γενέσθαι, οὔ φαμεν. Ἔτι ταῦτα μόνα προαιρούμεθα, ἃ δι' ἡμῶν οἰόμεθα δύνασθαι γενέσθαι· βουλόμεθα δὲ καὶ τὰ μὴ δι' ἡμῶν οἷά τε γενέσθαι, ὡς τὸ νικῆσαί τινα στρατηγόν.* — Die Haupteinteilung der voluntas in vol naturalis und deliberativa (*θέλησις* und *βούλησις*) finden wir außer bei Albert (s. S. de hom. q. 63. a. 1. p. 297 b, Sent. l. III. d. 17. a. 5. p. 171 b) auch bei Thomas (S. th. III. 18. 30 b f. I. 83. 4 ad 1 u. 2) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 3. p. 566; l. IV. d. 49, 1. a. 1. q. 1. p. 1003) erwähnt. Diese Unterscheidung geht im Grundprinzip allerdings auf Johannes Damascenus zurück. Aber nur die vol. naturalis entspricht der *θέλησις* genau, nicht aber auch die voluntas deliberativa der *βούλησις*, insofern diese die vol. deliberativa sich nicht auf Unmögliches und auf Mögliches, dessen Verwirklichung aber nicht in unserer Macht steht, richtet, während die *βούλησις*, obwohl als *λογικὴ ὄρεξις* bestimmt, auch auf dieses sich richtet. Albert empfindet diese Schwierigkeit und erklärt S. de hom. a. a. O. p. 297 b, daß Johannes unterscheidet zwischen thelisis = vol. naturalis, bulisis = qualiscunque voluntas (i. e. generalis appetitus, possibilium et impossibilium, sive per nos sive non per nos operandorum) und voluntas rationalis. Die Übertragung Alberts ist indes nach Obigem nicht richtig. Dies zeigt schon äußerlich der Umstand, daß für die voluntas rationalis kein entsprechender Terminus bei Johannes übrig bleibt, da nach ihm die *βούλησις* auch voluntas rationalis proprie ist.

Diese Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von voluntas benützt Albert zugleich als Verteidigungsmittel seinen Gegnern gegenüber. Insofern er gezeigt hat, daß dieser Ausdruck in verschiedenartigstem Sinne gebraucht werden kann, hat er sich nämlich die Möglichkeit verschafft, auf eine Reihe von Einwänden — in freilich nur dialektischer Form — dahin zu antworten, daß sie einmal in der That zu Recht bestehen, wenn man nämlich diese oder jene Auffassung des Wortes voluntas zu Grunde legt, im Hinblick auf eine andere jedoch, gegen die sie indessen gar nicht gerichtet wären, unzutreffend seien [1]).

Bevor wir dazu übergehen, die Darlegungen unseres Philosophen über den Willen in seiner engeren und eigentlichen Bedeutung verstanden wiederzugeben, sei über die Auffassung, welche unser Philosoph über das auf Unmögliches sich richtende Wollen hat, im Anschluß an das, was vorhin hierüber mitgeteilt wurde, noch gleich einiges bemerkt. Ebensowenig, wie Albert sich selbst darüber deutlich aussprich, ob ein derartiges Wollen noch vernünftiger oder von vornherein schon unvernünftiger Natur ist, nimmt er in diesem Zusammenhange [2]) zu der Frage Stellung, ob man die *voluntas impossibilium* als *velleitas* d. h. als bloße Strebung, nicht aber als eigentliche Wollung aufzufassen hat. Seines Erachtens stehen sich hier die Ansichten des Johannes Damascenus einerseits und die des Magister Praepositivus [3]), sowie des Guillelmus von Auxerre (Autissidoriensis) [4]) andererseits gegenüber. Johannes behaupte ebenso wie Aristoteles, daß es eine Wollung des Unmöglichen (voluntas im-

[1]) Albert bemerkt am Schluß der gesamten Einteilung a. a. O. p. 599a in charakteristischer Weise: Ex hoc patet solutio ad quinque prima, quae probant voluntatem esse in ratione, et ad duo, quae in contrarium obiiciuntur.

[2]) In seinen Ausführungen über die *electio* kommt Albert auf diesen Punkt dagegen zu sprechen. S. im folg. Kapitel unserer Schrift.

[3]) Praepositivus, ein Lombarde, war 1207 Kanzler der Pariser Universität (Bulaeus, Histor. univers. Parisiensis, tom. III. p. 705), schrieb außer anderem Erklärungen zu den Sentenzen (Fabricius, Bibl. Lat. tom. VI. p. 10).

[4]) Guilelmus Autissidoriensis (gemeint mit Guill. de Altisiodoro, wie es in der Jammyschen Ausgabe S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464b heißt), gestorben 1230, war auch Verfasser einer Summa theologica. Cf. Fabricius, Bd. III. p. 139.

possibilium) giebt: Wir wollen unsterblich sein, was jedoch unmöglich ist [1]). Die beiden Sententiarier lehrten dagegen, daß diese Auffassung unrichtig ist, und nur von einer gewissen Strebung, die unter einer Bedingung vorhanden (velleitas quaedam sub conditione accepta) die Rede sein kann: Wir würden (vellemus) danach streben, wenn es möglich wäre. Auch sie stützten sich auf Aristoteles, wie Albert berichtet, insofern dieser sagt, daß jede Willensbewegung mit einer Thätigkeit des Intellektes und der Phantasie beginnt [2]). Ein Begehren, das sich auf Unmögliches richtet, kann aber nicht einen Akt des Verstandes als Ausgangspunkt haben, da es von Falschem und Unmöglichem kein Wissen giebt, also die vollendete Bewegung des Willens sich auch nicht auf Falsches und Unmögliches richten [3]). Wir erkennen sofort, daß eine wirkliche Differenz in den Ansichten beider Parteien gar nicht vorhanden ist. Aristoteles und Johannes verstehen unter der *βούλησις τῶν ἀδυνάτων* nichts anderes als die velleitas des Magister Praepositivus und des Guilelmus von Auxerre. Der einzige Unterschied, wenn man von einem solchen überhaupt reden will, beruht nur darin, daß ein griechischer Terminus, welcher dem lateinischen „velleitas" entspricht, bei Aristoteles und Johannes eben nicht zu finden ist.

Was nunmehr den Willen im eigentlichen und engeren Sinne als das nur dem Menschen eigentümliche, in seiner vernünftigen, geistigen Natur wurzelnde Vermögen des Strebens anlangt, so wird er von Albert im Anschluß an Augustin bestimmt. Seiner Definition: „Der Wille ist eine Bewegung der Seele, bei der kein Zwang besteht, etwas nicht zuzulassen oder es zu erreichen" [4]) spendet er spezielles Lob. Sie bezeichne

[1]) Vgl. Johannes, a. a. O. (s. S. 265. Anm. 1). Aristoteles erklärt Eth. Nik. III, 4. p. 1111 b 22: *βούλησις δ' ἐστὶν τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας.*

[2]) De an. III, 9. p. 433 a 9 ff.: *Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐ δὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία.*

[3]) S. th. II. a. a. O.

[4]) De duab. animal. c. 10. n. 14: Voluntas est animi motus, cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum. Albert folgt hier dem

den Willen zunächst als eine Bewegung der Seele und bestimme ihn daher, insofern er sich in Thätigkeit oder in Bewegung befindet; eine derartige von der Betrachtung des Aktes ausgehende Definition aber sei die vollkommenste. Weiter weist Albert hin, daß Augustin als Merkmal des vernünftigen Begehrens dessen Freisein von irgend welchem Zwange angiebt. Denn, was irgend einer Nötigung unterliegt, fügt unser Philosoph seinerseits hinzu, sei nicht seiner selbst wegen da (causa sui non est) und infolgedessen, wie Aristoteles lehre [1]), auch nicht frei. Da die vernünftigen Potenzen der Seele sich auf Entgegengesetztes richten können, so setze Augustin in seiner Definition des Willens noch hinzu, daß er es in seiner Macht habe, frei etwas zu thun und es nicht zu thun [2]).

Albert erklärt somit, wie wir eben gehört, in Berufung auf Aristoteles und Augustin den Willen als frei. Was seine Auffassung der Willensfreiheit des näheren betrifft, so sei zunächst bemerkt, daß er in den Partieen seiner Schriften, die wir in diesem Zusammenhange zu behandeln haben, nur eine *libera voluntas* kennt, nicht aber von einem *liberum arbitrium* spricht. Der Grund hierfür ist der, daß er beide Begriffe von einander unterscheidet und trennt, wie bei Erörterung seiner Lehre vom liberum arbitrium noch gezeigt werden wird. Soviel sei hier jedoch bereits bemerkt, daß ihm das liberum arbitrium eine besondere Potenz der Seele darstellt, die durch einen Habitus vollendet ist; dieser Habitus bildet die dem Vermögen eigentümliche Freiheit, die es dann wieder dem Willen und der Vernunft verdanken soll. Da Albert auch das liberum arbitrium zu denjenigen Seelenkräften rechnet, die von den Philosophen nur selten, wohl aber von den Theologen d. h. den Vertretern der augustinischen Traditionen häufig erwähnt wurden, so handelt er hierüber auch nur in dem Zusammenhange, wo er selbst als „Theologe" über die Kräfte der Seele spricht [3]).

Petrus Lombardus, der diese Definition seinen Ausführungen über den Willen zu Grunde legte. Vgl. dessen Sent. l. II. d. 26. c. 2.

[1]) Metaph. I, 2. p. 982 b 25: *ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν.*

[2]) S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464 a.

[3]) S. S. 88.

Was nun die dem Willen als solchem eigentümliche Freiheit der Entscheidung, die *libertas voluntatis,* betrifft, so folgt sie nach Albert, wie auf Grund seiner Ausführung in der *Summa theologiae* berichtet wurde, aus der Fähigkeit, sich auf Entgegengesetztes richten zu können. Diese Eigenschaft aber kommt, wie ausdrücklich von ihm noch hinzugefügt wird, nicht dem Willen an sich zu, sondern insofern er zu den Potenzen der vernünftigen Seele gehört. Als letzter Grund der Freiheit sieht er hier deshalb aber noch nicht, wie man vermuten könnte, die vernünftige Natur an, sondern er denkt vielmehr an die Unabhängigkeit von mechanischer Nötigung, die der Wille mit den übrigen vernünftigen Seelenvermögen teilt. Daß Albert hier thatsächlich in der Freiheit von mechanischem Zwange und demnach wieder in der hyperorganischen Natur den ausschließlichen Grund für die ihm eigene Freiheit erblickt, ergiebt sich mit voller Evidenz aus seinen Ausführungen im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*[1]). Hier bemerkt er, es sei noch von keinem der auctores gebilligt worden, daß die dem Willen eigentümliche Freiheit von dem Willen als solchem herrührt; sie habe ihren Ursprung vielmehr in der nicht nur dem Willen, sondern allen vernünftigen Vermögen zukommenden Immaterialität. Der mechanischen Bedingtheit sei nämlich das unterworfen, was in der Materie sein Substrat hat; demzufolge komme dem hyperorganischen Vermögen wegen seiner Unabhängigkeit von der Materie des Körpers Freiheit von der mechanischen Bedingtheit des Materiellen zu. Was nun diese subjektive[2]) Freiheit besitzt, sei Herr seiner selbst. Sie sei es, welche die Fähigkeit frei zu handeln verleiht, nicht aber der Wille, da sie diesem ja nur in gleicher Weise, wie den übrigen (vernünftigen) Vermögen durch die Teilnahme (per participationem) an jener subjektiven Freiheit zukomme.

Während unser Philosoph somit offenbar in der *Summa theologiae* und in der *Ethik* die Freiheit des Willens lediglich aus dessen Geistigkeit erklärt und in letzterer Schrift sogar die Mög-

[1]) L. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a.

[2]) „Subjektiv" in der älteren Bedeutung des Wortes; das hyperorganische Vermögen besitzt kein Organ und daher kein subjectum (ὑποκείμενον).

lichkeit einer anderen Herleitung in schroffer Weise ablehnt, bekennt er sich in *De anima* und im *Sentenzenkommentar* zu einer anderen Ansicht. In letzterem Werk [1]) führt er aus, daß der Wille eine zweifache Freiheit besitzt. Die eine rühre von seinem nächsten Träger, dem intellektuellen Geiste, her, welcher infolge seiner hyperorganischen Natur nicht an die Materie oder deren Appendizien gebunden ist. Die zweite Freiheit aber verdanke er sich selbst, insofern er einen Gegenstand annehmen oder ihn nicht annehmen könne, da er spontan handle. Hier finden wir wenigstens außer der Freiheit von mechanischer Nötigung noch die von innerem Zwange erwähnt und von einander getrennt vor. In *De anima* [2]) bemerkt Albert, daß dem Willen eine dreifache Freiheit zukommt: außer der von mechanischer Bedingtheit und innerer Nötigung wird hier noch die Freiheit von äußerem Zwange angeführt. Von innerer Nötigung soll der Wille deshalb frei sein, weil er in seiner Thätigkeit nicht durch die Vernunft und den Syllogismus, durch den diese zur Zustimmung gezwungen wird, bestimmt ist. Betont sei, daß Albert in beiden Schriften [3]) im Anschluß an diese seine Entwicklungen wie auch noch bei anderer Gelegenheit im *Sentenzenkommentar* [4]) den Willen als das Freieste in der Seele bezeichnet. Auch in der *Summa theologiae* zweitem Teile [5]) vertritt er diese Anschauung. Hier setzt er auseinander, daß unter den Vermögen der Seele der Wille allein frei ist, daß alles, was sich in der Seele als Freiheit findet, von ihm herstammt und er deshalb allein als die wahre Ursache seiner Akte zu gelten hat.

In gänzlich anderem Sinne wieder handelt Albert in dem

---

[1]) Sent. I. d. 45. a. 1. p. 641 a.

[2]) L. III. t. 4. c. 5. p. 176 b.

[3]) Sent. l. I. a. a. O. p. 640 b: Secundum est, quod (sc. voluntas) sit liberrimum naturae rationalis. De an. a. a. O. p. 176 b: Voluntas quoddam liberrimum est in anima.

[4]) Sent. l. III. d. 17. a 3. p. 170 b: Voluntas enim dicit id, quod liberrimum est in anima.

[5]) T. 12. q. 136. p. 581 b: (Voluntas) sola libera est et quicquid libertatis est in anima, ab ipsa est; et ideo sola vera causa est suorum actuum . . . Quia ergo libertas tota est penes voluntatem, propter hoc causa actuum suorum est.

ersten Teil der *theologischen Summe*[1]) über Wesen und Ursache der Freiheit des Willens. Während er ihn, wie wir eben gehört, im zweiten Teil dieser Schrift und in anderen Abhandlungen als die freieste Potenz der Seele hinstellt und von ihr alle Freiheit in der Seele herleitet, vertritt er hier die Ansicht, daß der intellectus adeptus das Freieste in der menschlichen Seele darstellt und aus diesem erst dem Willen die ihm eigentümliche Freiheit — wie, wird nicht angegeben — zufließt. Auf die betreffende Untersuchung sei sowohl der Eigenart, wie der Wichtigkeit ihres Inhaltes wegen noch etwas näher eingegangen. Albert beginnt mit dem Hinweis, daß, insofern die Seele Akt des Körpers ist, nach Avicenna[2]) Vermögen aus ihr hervorfließen, die an den Körper gebunden sind, daß hingegen, insofern sie der Akt der ersten schaffenden Ursache und der Akt[3]) der formenden Intelligenz ist, wie der *Liber de causis*[4]) lehre, aus ihr Kräfte hervorströmen, die nicht organischer Natur sind, wie Verstand, Vernunft und Wille. Es sei hier bemerkt, daß uns diese Stelle in charakteristischer Weise zeigt, wie sehr Albert selbst in seinen theologischen Schriften — es handelt sich ja hier um die *Summa theologiae* — unter dem Einfluß des arabischen Neuplatonismus steht. Den Gedankengang weiter verfolgend finden wir nun nicht, wie wir auf Grund seiner sonstigen uns bekannten Ausführungen erwarten könnten, die Freiheit des Willens wie die der übrigen erwähnten Potenzen aus ihrer immateriellen Beschaffenheit erklärt. Es wird vielmehr darauf hingewiesen, daß der Grund für die den hyperorganischen Kräften eigentümliche Freiheit vielmehr in der Seele selbst zu suchen ist. Unter „Seele" versteht Albert bei dieser Gelegenheit freilich nicht die Seele im engeren Sinne im Gegensatz zum Körper, sondern die Seele als Geist. Er führt nämlich weiter aus, daß jener Teil der Seele, durch den sie Akt und Abbild der ersten Ursache und durch das Licht der Intelligenz geformt Form der

[1]) T. 20. q. 79. p. 458 b.

[2]) S. S. 38.

[3]) „Akt" bedeutet hier That im Sinne von Resultat, Endeffekt.

[4]) Es handelt sich hier nicht um ein wörtliches Zitat aus dem *Liber de causis*, wohl aber finden wir obigen neuplatonischen Gedanken in dieser Schrift vertreten. Vgl. § 3 (Bardenhewer, p. 165 f.).

(dem Menschen innewohnenden) Intelligenz ist, zwei verschiedene Seiten besitzt, und zwar erstens eine passive und rezeptive, durch welche sie nach Aristoteles alles werden kann — diese repräsentiert der Intellekt —, und sodann zweitens eine aktive und bewegende, der gemäß ihr freie Entscheidung über ihre Thätigkeiten zukommt und sie selbst die Ursache ihrer Akte bildet. Diese Seite an ihr aber stellt das vernünftige Streben oder der Wille dar. Durch ihn ist die Seele der Menschen schlechthin Herrin über ihr Thun und keiner inneren Notwendigkeit unterworfen, wie die der Tiere, denen die vernünftige Überlegung mangelt und die deshalb durch den Ansturm der Affekte des Zornes und der Begierde „mehr getrieben werden, als treiben“ [1]). Von diesen aber ist der intellectus adeptus frei. Daher fließt der Wille von jener vernünftigen Natur her, die am meisten frei ist, vor allem ihrer selbst wegen existiert und in erster Linie die Herrin ihrer Akte bildet; gemeint kann damit natürlich nur der intellectus adeptus sein. Ebendeshalb kommt auch der Wille, fügt Albert noch hinzu, in höchstem Maße Gott, in geringerem den Engeln, in noch minderem den Menschen, dem Tiere aber höchstens nur in bildlichem Sinne zu. Es wird hier somit die Freiheit aus dem Wissen hergeleitet und ihr Grad von dem Maße der dem Subjekt eigentümlichen Erkenntnisfähigkeit abhängig gemacht.

---

[1]) Das lateinische Wortspiel, dessen Albert sich (S. th. a. a. O.) bedient, ist im Deutschen nur unvollkommen wiedergegeben. Unser Scholastiker bezieht sich auf Johannes Damascenus De fide orthod. l. II. c. 22. col. 945 B–C: *Ἄλογος γάρ ἐστιν ἡ ὄρεξις τῶν ἀλόγων, καὶ ἄγονται ὑπὸ τῆς φυσικῆς ὀρέξεως . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἀνθρώπων λογικῶν ὄντων, ἄγεται μᾶλλον ἡ φυσικὴ ὄρεξις, ἤπερ ἄγει.* In genau derselben Weise wie Albert äußert sich auch Thomas über die Natur der tierischen Bewegung: (Animalia) magis aguntur, quam agunt (S. th. II. 2. 60) oder Irrationalia magis aguntur ad operandum, quam se ipsa agant (ib. 76). Wie hierbei das „agi“ zu verstehen ist, lehrt er uns De verit. q. 22. a. 4 c: Natura sensitiva in se ipsa habet aliquid inclinans, sc. appetibile apprehensum, sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate animalis ipsius, quod inclinatur; sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde non agunt, sed magis aguntur sec. Damascenum. Et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis, quam moveat.

Aus dem, was über Alberts Lehre von der Freiheit des Willens referiert wurde, konnten wir zur Genüge erkennen, daß er sich bei ihrer näheren Bestimmung in die unheilvollsten Widersprüche verwickelt. Wie kommt es, fragen wir uns, daß er an einzelnen Stellen die Ansicht verteidigt, der Wille nehme bezüglich der ihm eigenen Freiheit keinesfalls eine Sonderstellung unter den Kräften der vernünftigen Seele ein, während er ihn bei anderen Gelegenheiten wieder als die freieste aller Potenzen bezeichnet? Die Erklärung hierfür ist die, daß sich bei Albert zwei verschiedene, ihrer Natur nach entgegengesetzte Einflüsse geltend machen, nämlich bald der Aristotelismus, bald der Augustinismus. Und zwar beherrscht Aristoteles seine Ausführungen wieder in zweifacher Weise; es macht sich nämlich in ihnen sowohl die dem Stagiriten eigene biologische Betrachtungsweise als auch sein ausgesprochen intellektualistischer Standpunkt geltend. Wie Aristoteles, der uns in *De anima* mehr eine Naturlehre der Seelenthätigkeiten als eine Psychologie im strengen Sinne giebt, so interessiert sich auch Albert für die Thätigkeit des Strebevermögens zunächst überhaupt nur insofern, als es sich hier um natürliche Thätigkeiten handelt. In dem Schema, das er in der *Summa de homine* seiner Untersuchung über die Vermögen der menschlichen Seele zu Grunde legt, stellt er deshalb auch nicht den vires apprehensivae die vires appetitivae gegenüber, sondern behandelt letztere nur unter der Rubrik der vires motivae [1]). Unter dem nämlichen Einfluß steht unser Philosoph auch da, wo er die dem Willen speziell eigentümliche Art der Freiheit so sehr verkennt, daß er sie, wie offenbar der Fall, mit derjenigen, welche den übrigen vernünftigen Potenzen zukommen soll, auf dieselbe Stufe stellt, ihren Grund nicht in der Natur und Eigenart des Willens selbst sieht, sondern vielmehr lediglich auf die auch den anderen intellektuellen Kräften zukommende Freiheit von mechanischer Bedingtheit bezw. auf die ihnen sämtlich eigene Immaterialität und Geistigkeit zurückführt. Charakteristisch für das aristotelische System ist ferner der Intellektualismus. Daß nach Aristoteles der Wille

[1]) Vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol., a. a. O. S. 127. 143.

dem Verstande untergeordnet ist, kann kein Zweifel sein. Seine Untersuchungen über die Thätigkeiten der Strebevermögen geschehen nur im Gefolge derer, welche über das Erkennen handeln. Die Glückseligkeit setzt er nicht in die Bethätigung des Willens, auch nicht einmal in Äußerungen des praktischen, sondern allein in solche des spekulativen Verstandes, also lediglich in das reine Denken, welches das Objekt und Ziel seiner Thätigkeit in sich birgt [1]). Nur in letzterem scheint er auch die Thätigkeit der Gottheit zu erblicken [2]). Damit hängt es auch zusammen, daß er die dianoëtischen Tugenden über die ethischen stellt und sich so wiederum für den Primat des Verstandes ausspricht [3]). Die griechischen und arabischen Schüler des Aristoteles, ausgenommen vielleicht nur Avencebrol, folgten getreulich dem Wege, den ihr Lehrer eingeschlagen; durch sie hat der Intellektualismus eher wo möglich noch eine Steigerung als eine Abschwächung erfahren [4]). Neben diesem Einfluß aber macht sich bei Albert noch ein anderer geltend, nämlich die Auffassung des Willens bei Augustin und seiner Schule. Bei diesem zeigt sich das Bestreben, dem Willen eine unabhängige Stellung gegenüber dem Erkenntnisvermögen zu verschaffen, wie dies aus der Aufgabe, die er ihm im Vorstellungsprozesse anweist, deutlich hervorgeht [5]). Die Frage, ob dem Verstande oder dem Willen der Vorrang zukommt, wurde freilich von ihm noch nicht aufgeworfen, indessen von seinen Schülern in dem Sinne beantwortet, daß dem Willen der Primat zuerkannt wurde [6]). Indem Albert sich beiden Einflüssen zugänglich zeigt und weder den einen, noch den anderen Standpunkt konsequent durchzuführen vermag, verwickelt er sich in die uns bekannten Widersprüche. Gänzlich im Bann des Intellektualismus der arabischen Peripate-

[1]) Vgl. Eth. Nik. X, 8. p. 1178 b 7: *ἡ δὲ τέλεια εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη.* Metaph. XII, 7. p. 1072 b 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Vgl. hierzu Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 613 f. Ziegler, Geschichte der Ethik. I, 131. Wilh. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. I.-D. Straßburg i. E. 1886. S. 9.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 365 f. — [3]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 613 f.

[4]) Windelband, Gesch. der Philos. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig, 1900. S. 269. — [5]) Vgl. Kahl, a. a. O. S. 15 ff. insb. 40 f.

[6]) Vgl. Windelband, a. a. O. Kahl, a. a. O. S. 41.

tiker stehend[1]) belehrt er uns, daß der Wille seine Freiheit dem intellectus adeptus als dem Quell aller Freiheit verdankt. Den Anschauungen der augustinischen Tradition tritt er wieder näher, wenn er andererseits als den eigentlichen Träger der Freiheit im Menschen den Willen selbst ansieht und alles, was an Freiheit in der Seele ist, aus dessen eigenster Natur hervorfließen läßt. Dem Charakter der Ausführungen, in denen er letzteren Standpunkt vertritt, nach zu urteilen will es scheinen, als ob in ihnen sich auch die eigentliche und selbständigere Ansicht unseres Scholastikers offenbart.

Den nämlichen Schwankungen begegnen wir auch in den Untersuchungen, in denen er das Verhältnis zwischen Wille und Vernunft selbst klar zu legen sucht. Im Anschluß an Aristoteles[2]) wird der Wille als ein von der Vernunft geleitetes Streben aufgefaßt. Ganz im Sinne seines griechischen Lehrers führt er des näheren aus, daß das Streben logisch betrachtet den Gattungs-, das Wollen den Artsbegriff bildet. Die spezifische Differenz liefert die Vernunft, insofern nach Aristoteles der Wille in der Vernunft liegt[3]). Sie fügt indessen nicht etwa die Vernünftigkeit (rationalitas) hinzu, erklärt Albert seinerseits; denn der Wille wird ja nicht Vernunft, sondern diese giebt ihm nur das Ziel, auf welches er sich in seiner Thätigkeit richtet. Demnach hat man unter Wollen das durch die Vernunft auf ein bestimmtes Ziel hingerichtete Streben zu verstehen[4]).

Auf den soeben erwähnten Ausspruch des Aristoteles:

[1]) Die intellektualistisch-peripatetische Denkweise macht sich in eklatanter Weise auch in den uns bekannten Anschauungen Alberts über das Leben nach dem Tode geltend; die Glückseligkeit im Jenseits sieht er lediglich in der ungehinderten Bethätigung des spekulativen Intellektes. S. S. 49 f. Über den Intellektualismus bei Albert vgl. Ritter, Gesch. der Philos. VIII, 230 f. Sighart, Albertus Magnus. 1857. S. 363. Kahl, a. a. O. S. 61.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II. 2[3]. S. 586 f. Siebeck, a. a. O. I. 2. S. 97 f. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft. S. 204 f. Aristoteles schloß sich bei dieser Auffassung an Plato an. Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 233 f.

[3]) Top. IV, 5. p. 126 a 13: *πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ.* Vgl. De an. III, 9. p. 432 b 5: *ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.* 11. p. 434 a 7: *ἡ δὲ βούλησις ἐν τοῖς λογιστικοῖς· πότερον γὰρ πραξει τόδε ἢ τόδε λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον.*

[4]) Eth. l. VI. t. 1. c. 2. p. 223 b.

„Aller Wille ist in der Vernunft“ (omnis voluntas est in ratione) geht Albert noch des näheren ein und versucht dessen Bedeutung klarzulegen. Wofern wir unter „Wille“ den Willen in seiner eigentlichen Bedeutung verstehen, so bilde er einen Teil der vernünftigen Seele und sei daher in Hinsicht auf sein Subjekt in der Vernunft. In ihr sei er aber auch im Hinblick auf sein Objekt, nämlich das Gewollte, da dieses auf Grund seiner Vernunfterkenntnis bestimmt und gegeben ist [1]).

Was den ersten der hier unterschiedenen beiden Fälle anlangt, daß der Wille in Anbetracht seines Trägers in der Vernunft sich befindet, so macht unser Aristoteliker noch des weiteren aufmerksam, daß mit dieser Bestimmung keineswegs gesagt sein soll, daß der Wille stets „vernünftig“ (rationalis) sei, da er der Vernunft nicht mit Notwendigkeit folgen muß, wenn er ihr auch der gebührenden Ordnung gemäß (secundum ordinem debitum) folgen soll [2]). Fast unmittelbar, nachdem Albert diese Unterscheidung, die jeden Determinismus ausschließt, bei der Erörterung des Willensvermögens in der *Summa de homine* getroffen, verstößt er selbst gegen den hier ausgesprochenen Standpunkt. Er stellt fest, daß es eine besondere Zustimmung der Vernunft und eine solche des Willens giebt. Die der Vernunft bezieht sich auf das, was gethan werden soll, auf einen durch Überlegung gefundenen Gegenstand, die Zustimmung des Willens aber erfolge im Einklang mit der der Vernunft, was nach Obigem doch keineswegs in allen Fällen stattfindet [3]). Den nämlichen Widerspruch enthält eine Bemerkung im *Sentenzenkommentar* [4]). Er betont hier, ohne wie in dem vorhin erwähnten Fall eine Einschränkung vorzunehmen, daß der Wille der vernünftigen Natur angehört und in der Vernunft ist, denn alles Wollen sei vernünftig: würde es dies nicht sein, so wäre es kein Wollen. Albert bekennt sich also auch hier zu der Ansicht, daß nur dasjenige Streben, welches im Einklang mit der Vernunft erfolgt, als Äußerung des Willens aufzufassen ist.

[1]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 299 a. — [2]) A. a. O.

[3]) A. a. O. a. 3. p. 299 b.

[4]) L. I. d. 45. a. 1. p. 640 b. In gleicher Weise entscheidet er Sent. l. III. d. 17. a. 2. p. 170 b und zwar in Berufung auf Johannes Damascenus. Er bezieht sich auf De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 944 B: *Ἡ γὰρ τῶν ἀλόγων ὄρεξις μὴ οὖσα λογικὴ οὐ λέγεται θέλησις.*

Intellektualistische Färbung trägt auch seine Unterscheidung von freiem und vernünftigem Wollen. Frei ist, wie er im Anschluß an jene früher erwähnte Erörterung in dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* ausführt [1]), jede Hinneigung einer Potenz, wenn sie nicht an ein Organ gebunden ist. Ohne vorhergängigen Willen im engeren Sinne „will" (im weiteren Sinne) die Vernunft ihre Akte, wie der Baum blühen „will". Als Thätigkeit eines immateriellen Vermögens ist dieses Wollen der Vernunft ein freies, nicht hingegen das des Baumes. Als vernünftig kann indessen nur ein mit Überlegung verbundenes Wollen bezeichnet werden, wie es nur dem (reiferen) Menschen eigen ist.

Das Verhältnis zwischen dem Willen und den übrigen Potenzen der Seele wird im Anschluß an Anselm [2]) dahin bestimmt, daß jener der allgemeine Beweger für sämtliche [3]) Vermögen, d. h. die Ursache für deren Inaktiontreten ist und im ganzen Reiche der Seele seine Herrschaft ausübt. Denn eine jede Bethätigung einer Potenz setzt zum mindesten eine stillschweigende Zustimmung des Willens voraus. Wenn ich nämlich sage: „Ich kann erkennen", so setze ich stillschweigend voraus: „Wenn ich will", wenn ich nicht will, dann nicht. Ebenso ist es in allen übrigen Fällen [4]).

Was das Objekt des Wollens anlangt, so wissen wir bereits, daß nach Albert der Akt des Willens sich auf ein Ziel richtet. Diese Bestimmung ist, wie er näher erklärt, jedoch erst unter einer gewissen Einschränkung richtig. Auf das Ziel d. h. auf das letzte Erstrebte richtet er sich, wenn dieses ein äußeres Objekt ist. Bezieht er sich dagegen auf die der Seele immanenten Vermögen, die er in Thätigkeit versetzt, so kann er

[1]) L. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a.

[2]) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio c. 11. Migne, Patrol. S. L. tom. 158. col 537: Voluntas quidem instrumentum movet alia instrumenta, quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis, ut manus, lingua, visus; et quae sunt extra nos, ut stilus et securis.

[3]) Albert denkt hier nicht an die zwar bewußt, aber unwillkürlich sich vollziehenden Reflexbewegungen, sowie an die unbewußt und unwillkürlich sich vollziehenden Bewegungen des Herzens, der Atmung, der Därme etc.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 299 b. S. th. II. t 22. q. 136. p. 581 b. t. 14. q. 99. p. 465 a. Sent. l. 1. d. 45. a. 3. p. 642 a.

auch das erstreben, was zum Ziele führt, insofern die Thätigkeit dieser oder jener Potenz das Mittel zur Erreichung des Endzieles bildet. Der Wille bildet nämlich, wie wir erfahren haben, den Universalbeweger der übrigen Potenzen: aus dieser Bestimmung ist aber nach Albert nicht zu folgern, daß er selbst mit diesen vermischt ist, sondern es ergiebt sich nur, daß, wenn ein äußeres Objekt gewollt wird, die Akte derjenigen Potenzen, deren Thätigkeit zur Erreichung des Gegenstandes die Voraussetzung bildet, mitgewollt werden. Sie sind dadurch selbst Objekt, in Hinsicht auf jenes äußere Objekt aber bleiben sie selbst nur Mittel zum Ziel. Bezüglich des äußeren Objektes, des Endzieles, das gewollt wird, findet kein Überlegen des Willens statt: denn dieses ist stets bestimmt: nicht gegeben wird aber zugleich auch der Weg, auf welchem dieses Ziel erreicht wird. Daher ergiebt es sich, daß der Wille zwar nicht hinsichtlich des äußeren, wohl aber hinsichtlich des inneren Objektes frei forscht, ordnet und überlegt, insofern dieses d. h. die Aktualität der psychischen Vermögen das Mittel zur Erreichung des äußeren darstellt [1]).

Anhang. Der appetitus als allem Seienden immanentes Streben nach dem höchsten Gut.

Der Terminus „appetitus" bezeichnet nach Albert ein zwiefaches Streben, je nachdem er in engerem oder in weiterem Sinne gebraucht wird. In ersterem ist damit das Verlangen gemeint, diesen oder jenen Gegenstand zu erreichen oder zu fliehen, je nachdem er als gut oder als schädlich erkannt wird, und das sich demgemäß, wie wir wissen, als vis concupiscibilis, als vis irascibilis oder, falls eine Überlegung vorhergeht, als voluntas äußert. In weiterem Sinne aber bedeutet appetitus die Neigung jeglichen Naturdinges zu dem, was ihm seiner Natur nach gebührt [2]). Die Lehre unseres Philosophen über den appetitus in jener engeren Fassung haben wir soeben des näheren behandelt. Seine Erörterungen über das Streben im weiteren Sinne aber wollen wir nur in Form eines Anhangs zu den vorausgegangenen Darlegungen über das Strebevermögen wiedergeben. Wir begnügen uns mit einer kurzen Skizze; denn wir haben es

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 299 a. — [2]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 299 a.

hier keineswegs mit einer psychologischen, sondern einer aus ethischen und vor allem aus metaphysischen Elementen bestehenden Entwicklung zu thun, insofern mit appetitus im weiteren Sinne, wie wir schon aus obiger Einteilung ersehen, nicht eine neue Art des der Seele eigentümlichen Strebens, sondern das allem kreatürlichen Sein innewohnende Streben nach dem höchsten Gute gemeint ist.

Albert handelt über den appetitus in diesem Sinne im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* [1]) und in der *Summa theologiae* [2]); er erwähnt ihn in der *Summa de homine* [3]), im Kommentar zu *De anima* [4]), zur *Physik* [5]) und zur *Topik* [6]). Was den Inhalt und Charakter der betreffenden Untersuchungen anlangt, so finden wir einzelne aristotelische Gedanken, die ursprünglich teils mit einander verknüpft sind, teils auch wieder an sich in nur sehr losem oder gar keinem Zusammenhange stehen, zu einem einheitlichen Ganzen mit einander verbunden. Sie bilden das Fundament für den weiteren Aufbau, der neuplatonisch ist, und zwar, je nachdem wir die *Ethik* oder die *Summa theologiae* heranziehen, mehr plotinische oder mehr augustinische Färbung trägt.

Albert geht von dem Gedanken aus, daß das Objekt jeglichen Strebens ein Gut bildet, insofern dieses dasjenige ist, wonach alles strebt (bonum est, quod omnia appetunt) [7]). Soweit ist die Lehre Alberts als korrekt aristotelisch zu bezeichnen, insofern er, wie sein griechischer Lehrer, vom immanenten Standpunkt aus das wahrhaft menschliche Gut aus der vollkommenen menschlichen Natur als solcher bestimmt. Mit dieser immanent psychologischen bezw. anthropologischen Betrachtung verbindet nun aber unser Philosoph unmittelbar die metaphysische. Er sucht zu zeigen, daß jedes Gut seinen Urgrund in Gott hat. Zur Begründung dieser Anschauung sucht er natürlich einzelne Anklänge bei Aristoteles zusammen. Dieser erklärt in der *Nikomachischen*

[1]) L. I. t. 2. 3. p. 10 ff.; l. VII. t. 2. c. 4. p. 288 a.
[2]) I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a—b. — [3]) A. a. O.
[4]) L. II. t. 2, c. 1. p. 61 a. — [5]) L. l. t. 3. c. 16. 17. p. 52 b f.
[6]) L. III. t. 1. c. 2. p. 721 a.
[7]) Arist. Eth. Nik. I, 1. p. 1094 a 1 ff.: *Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.* Cf. Alb. Eth. l. l. t. 2. c. 7. — t. 3. c. 2. p. 16 ff. S. th. I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a.

Ethik, daß, so verschiedene und mannigfaltige Güter die Menschen im einzelnen auch begehrten, sie doch sämtlich in letzter Linie, da allem von Natur etwas Göttliches innewohnt, hierbei stets etwas Gemeinsames, nämlich die Lust schlechthin, anstrebten [1]). Albert bezieht sich außerdem auf eine Stelle in *περὶ ψυχῆς*; Aristoteles bezeichnet hier als die natürlichste aller Funktionen der Lebewesen, daß sie ein anderes von derselben Beschaffenheit, welche sie selbst besitzen, erzeugen, das Tier bringe ein Tier, die Pflanze eine Pflanze hervor, um, soweit es ihnen möglich ist, am Ewigen und Göttlichen teilzunehmen, denn dies wäre es, wonach alle Wesen strebten, und auf dieses Ziel seien alle natürlichen Funktionen gerichtet [2]). Das Göttliche erscheint indes bei Aristoteles, wie öfters in seiner Naturphilosophie, in mehr naturalistischer Wendung, wo *θεός* und *φύσις* zusammengestellt werden und die *φύσις* in nicht näher definierter Weise als Ausdruck des Göttlichen erscheint [3]). Ferner schweben Albert auch die aristotelischen Gedanken über das Begehren der Materie vor [4]). Nach der Lehre des griechischen Philosophen steht nämlich die Form der Materie als das Schöne dem Häßlichen gegenüber [5]). Die Form erscheint demselben daher ihres höheren Wertes wegen als etwas Begehrenswertes für die Materie [6]). Diese begehrt nach der Form [7]) als ihrer Ergänzung, wie das Weibliche nach dem Männlichen [8]). Hiervon ausgehend nimmt

[1]) VII. 14. p. 1153 b 29 ff.: *ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσιν τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴ μέντοι πάντες. ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.* Cf. Alb., Eth. l. VII. t. 2. c. 4. p. 288 a.

[2]) II, 5. p. 415 a 26: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.* Cf. Alb., Eth. a. a. O. De an. l. II. t. 2. c. 1. p. 61 a.

[3]) Z. B. De caelo. I, 4. p. 271 a 33: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* Cf. a. a. O. II, 8. p. 290 a 31; 11. p. 291 b 13. De an. III, 9. p. 432 b 21.

[4]) Cf. S. de hom. q. 63. a. 2. p. 299 a. Phys. l. I. t. 3. c. 16. 17. p. 52 b f. Top. l. III. t. 1. c. 2. p. 721 a.

[5]) Phys. I, 9. p. 192 a 23. S. zu obiger Ausführung Baeumker. Problem der Materie. S. 263. — [6]) A. a. O. a. 17.

[7]) A. a. O. a. 18–19. 20—23. — [8]) A. a. O. p. 182 a 22—25.

Albert des weiteren Bezug auf die Theologie des Aristoteles[1]). Da die Gottheit als reine Aktualität die oberste der Formen[2]), das höchste der Güter ist, so bewegt sich die ganze Welt ihr als dem Geliebten entgegen, so bildet sie den Endzweck aller Dinge[3]). All diese verschiedenen ethischen, biologischen, metaphysisch-theologischen Gedanken werden von unserem Philosophen auf das innigste zu dem Satze verbunden: Alles strebt, da ihm etwas Göttliches innewohnt, selbst nach dem Göttlichen, d. h. dem ersten Gut und Inbegriff der höchsten Lust hin, und zwar geschieht dies in dem Grade, in welchem dem einzelnen Seienden das Göttliche innewohnt. Diesen Gedanken finden wir bei Albert im Sinne des Neuplatonismus vertieft, ohne daß man ein Bewußtsein eines Hinausgehens über Aristoteles bei ihm sieht[4]).

So entwickelt unser Philosoph in den Schriften, die wir zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, vorab in längerer oder kürzerer Form, daß es verschiedene Grade des Seienden giebt, je nachdem dieses nämlich von der ersten Ursache mehr oder weniger weit entfernt ist. Und zwar nimmt das einzelne Ding in der Stufenleiter des genannten Seienden einen um so höheren Platz ein, je näher es dem ersten und höchsten Seienden ist. Dementsprechend wird auch hinsichtlich der Güter, welche begehrt werden, eine analoge Reihenfolge zu konstatieren sein, da vorausgesetzt werden muß, daß jegliches Seiende in seinem geordneten natürlichen Begehren nur einem solchen Gut als Objekt sich zuwendet, welches von ihm von vornherein auch erreicht werden kann d. h. welches den natürlichen Prinzipien, durch die das Seiende es zu erlangen vermag, proportioniert ist. Die Verschiedenheit der Güter aber richtet sich nach der größeren oder geringeren Anzahl ihrer „Gutheiten" (bonitates). Die Fülle der dem einzelnen Gut eigentümlichen Vorzüge und Vollkommenheiten aber entspricht wieder seiner Fähigkeit, die Gut-

[1]) S. zu dem Folg. Baeumker, a. a. O.

[2]) Met. XII, 8. p. 1074 a 35—36. — [3]) A. a. O. 8. p. 1072 a 26—b 14.

[4]) Was die neuplatonischen Quellen anlangt, so beruft sich Albert S. th. I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 auf den *Liber de causis*. Bei seinen spezifisch christlich-neuplatonisch gefärbten Ausführungen zieht er Augustin, Boëthius und den Pseudo-Areopagiten heran; cf. S. th. I. a. a. O. p. 322 a—b.

heiten des ersten und höchsten Gutes in sich aufzunehmen; denn von ihm rührt jede Vollkommenheit her, insofern seine Gutheit in allem, was von ihm als der ersten Ursache herstammt, sei es durch Abbild (per imaginem), sei es nur durch Wiederhall (per resonantiam) sich verbreitet und überallhin ihre Strahlen aussendet. Da somit sämtliche Vorzüge, die ein Gut besitzt, von dem höchsten Gute herstammen und dieselben nur einen Abglanz jener Vollkommenheit bilden, die dem ersten Gute selbst zukommt, so ergiebt sich, daß ein Gut nur deshalb Gegenstand des natürlichen Begehrens ist, weil es die Gutheiten des ersten Guten bis zu einem gewissen Grade wiederspiegelt und daß es nur insoweit begehrenswert erscheint, als es jenem ähnlich ist. Somit wird in allem und jedem, was das Objekt irgendwelchen Strebens bildet, das höchste Gut selbst begehrt und es erstrebt jegliches Seiende nach Maßgabe der ihm innewohnenden Kräfte in letzter Linie ein und dasselbe Gut, nämlich das erste und vollkommenste.

Während von diesem ersten Gut in den paraphrasierenden Schriften Alberts, vor allem im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, eben nur als dem primum oder summum bonum die Rede ist, wird es in der *Summa der Theologie* als Deus bezeichnet. Auch in dieser Schrift finden wir den Gedankengang, wie wir ihn soeben entwickelt, wieder [1]); nur ist die mehr plotinische Färbung einer spezifisch christlich-neuplatonischen gewichen, insofern unser Philosoph sich hier mehr an die Denk- und Redeweise des Pseudo-Areopagiten Dionysius und an die Augustins anlehnt.

Die Wahlfreiheit.

Albert ist fest davon überzeugt, daß wir selbst Ursache unserer Handlungen sind und daß es in unserer Macht steht, gut oder schlecht zu sein. Seine Ansicht über das Wesen und die Natur der der vernünftigen Seele eigentümlichen Freiheit entwickelt er uns des näheren in dreifachem Zusammenhange, einmal nämlich da, wo er über die *voluntas*, den Willen, spricht, dann dort, wo er über die *electio* d. h. die Wahlfreiheit, handelt, und sodann

[1]) I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a - b.

in seinen Untersuchungen über das *liberum arbitrium* d. h. das freie Wahlvermögen. Die Auffassung, welche unser Scholastiker hinsichtlich der libertas voluntatis vertritt, ist uns bereits bekannt. Seine Anschauungen über das liberum arbitrium werden wir dagegen erst in demjenigen Teil unserer Schrift darzuthun versuchen, in welchem wir über die theologischen Elemente seiner Seelenlehre zu handeln haben. Über das Wesen des liberum arbitrium spricht Albert nämlich nicht im Zusammenhang seiner peripatetisch gefärbten Untersuchungen, sondern vielmehr in jenen Erörterungen, in denen er vornehmlich den Standpunkt der augustinischen Tradition vertritt [1]). Dazu kommt, daß thatsächlich die Lehre vom liberum arbitrium, wie sie von den Scholastikern vertreten wird, nur mittelbar auf Aristoteles zurückgeführt werden kann. Dieser kennt nur die προαίρεσις; diese aber ist nicht das liberum arbitrium, sondern die electio der Scholastik. Der Begriff der προαίρεσις bezw. der der electio darf deshalb nicht mit dem des liberum arbitrium identifiziert werden: denn wie wir noch des näheren hören werden, begründet dieses die psychologische, jene dagegen die sittliche Freiheit im Menschen. Insofern die letztere in der ersteren wurzelt, kann man zugeben, daß auch die Wahlfreiheit ihren Grund in dem freien Wahlvermögen hat, und somit Aristoteles mittelbar Vertreter des liberum arbitrium ist.

Scheidet das Kapitel vom liberum arbitrium vorläufig als Gegenstand unserer Untersuchung aus, so ist indes im folgenden noch die ihrem Grundcharakter nach durch und durch aristotelische Lehre Alberts über die electio zu behandeln. Das Material bietet uns hierfür ausschließlich der erste Traktat des dritten Buches seiner *Ethik*. In anderen Schriften, in der *Summe über den Menschen* [2]), im *Sentenzenkommentar* [3]) finden wir die electio sehr wohl erwähnt und dem liberum arbitrium gegenübergestellt, im übrigen aber werden wir auf die in der *Ethik* gegebenen ausführlichen Auseinandersetzungen verwiesen. Dieselben sind ihrem Wesen nach eine Wiederholung des von Aristoteles im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* Gesagten; hier und da finden wir den Kommentar des Eustratius, sowie die Schrif-

[1]) Wie bereits schon S. 88 und 268 hingewiesen wurde.
[2]) Q. 68. a. 2. p. 313 b. — [3]) L. II. d. 24. a. 7. p. 224 b.

ten des Johannes von Damaskus und Nemesius herangezogen, welche in ihren psychologischen Entwicklungen gleichfalls die Lehre von der προαίρεσις aufnahmen. Es genügt daher, wenn wir dasjenige, was direkt aus der *Nikomachischen Ethik* herübergenommen ist, kurz skizzieren und nur dort, wo wir Erweiterungen des aristotelischen Lehrinhaltes finden, länger verweilen.

Die Voraussetzung für die Fixierung des Wesens der Wahlfreiheit ist bei Albert die Bestimmung dessen, was wir unter „freiwillig" und „unfreiwillig" zu verstehen haben. Bei Aristoteles, wie bei Albert, gilt im allgemeinen dasjenige als unfreiwillig (involuntarium), was erzwungen (per violentiam, βίᾳ) oder durch Unkenntnis (per ignorantiam, δι' ἄγνοιαν) geschieht [1]), als freiwillig aber, wenn es in unserer Macht steht, etwas zu thun und es nicht zu thun, und wir hierbei über die Einzelheiten der Handlung wohl unterrichtet sind [2]). Was nun das durch Gewalt Erzwungene anlangt, so liegt das Prinzip desselben außerhalb des Handelnden, seine That ist daher eine unfreiwillige [3]). Manchmal aber liegt der Fall derartig, daß ein Einfluß äußerer Umstände vorliegt, der durch die Freiheit des Handelns nicht völlig aufgehoben ist [4]). Hier haben wir es mit einer „gemischten Handlung" (operatio mixta, πρᾶξις μικτή) zu thun. So groß aber auch der Einfluß äußerer Umstände sein mag, so können doch diese Umstände, betont Albert, nicht imstande sein, an sich eine Handlung hervorzulocken, wenn nicht eine Willensäußerung vorliegt, wodurch die That alsdann einer freiwilligen ähnlicher wird als einer unfreiwilligen [5]). Falsch ist die Annahme,

[1]) Eth. I. t. 1. c. 2. p. 113 a. Nach Arist. Eth. Nik. III, 1. p. 1110. a. 1. An Aristoteles lehnt sich in Gedankengang und Wortlaut bei Entwicklung der προαίρεσις Nemesius an, wie Domański a. a. O. S. 132 nachweist. Vgl. De nat. hom. c. 30. col. 720. In etwas kürzerer Form finden wir auch die Gedanken des Aristoteles bei Johannes Damascenus entwickelt. Vgl. De fid. orth. l. II. c. 24. col. 952.

[2]) A. a. O. c. 13. p. 120 b nach Arist. a. a. O. c. 3. p. 1111 a 22 f. Vgl. Domański, a. a. O. S. 138.

[3]) A. a. O. c. 3. p. 113 a f. Nach Arist. a. a. O. 1. p. 1110 a 2 ff.

[4]) Albert führt das aristotelische Beispiel von dem Tyrannen an, der jemandem befiehlt, etwas Schimpfliches zu thun, unter der gleichzeitigen Androhung, daß er sonst die Angehörigen desselben, die sich in seiner Gewalt befinden, töten lasse (a. a. O. c. 4. p. 113 b, nach Arist. a. a. O. p. 1110 a 4 ff.).

[5]) A. a. O. c. 4. p. 114 a. Nach Arist. a. a. O. p. 1110 a 11 f. Vgl. Domański, a. a. O. S. 134. Vgl. Joh. Dam., a. a. O. col. 956.

daß das Angenehme und Schöne zwingende Gewalt auf unseren Willen hat[1]), sowie die Ansicht, daß die Ursache unserer schlechten Handlungen äußere Lustanreizungen sind, das Verdienst unserer guten und schönen Werke dagegen uns allein zuzuschreiben ist[2]).

Was diejenigen Handlungen anlangt, die durch Unwissenheit veranlaßt werden, so hat man nach Albert zu unterscheiden, ob der Betreffende sie schlechthin nichtfreiwillig (non voluntarius, *οὐχ ἑκών*) oder unfreiwillig (involuntarius, *ἄκων*) verrichtet. Der Unterschied dieser aristotelischen[3]) Bestimmungen wird von ihm genau untersucht. Bei dem involuntarium geht eine Willensäußerung vor; diese steht indes mit ihrem Objekt in Widerspruch, das Gewollte ist also ein dem Willen Entgegengesetztes, z. B. nolo currere bedeutet eigentlich volo non currere, ich will nicht laufen, sondern z. B. fahren. Im zweiten Fall, beim non voluntarium, liegt eine Willensäußerung überhaupt nicht vor, dieselbe ist schlechthin verneint; es würde nolo currere hier non volo currere bedeuten und nicht das Laufen, sondern das Wollen überhaupt negiert sein[4]). Auf die nun folgenden näheren Untersuchungen[5]) über den Begriff des Unfreiwilligen, über die Arten des unwissentlichen Handelns und ihrer ethischen Wertung können wir an dieser Stelle nicht

[1]) A. a. O. c. 7. p. 116 a nach Arist., a. a. O. c. 1. p. 1110 b 9 f.

[2]) A. a. O., nach Arist. a. a. O. b 14 f. — Wir sind erstaunt, bei Albert a. a. O. zu hören, daß Plato diese Lehre von Sokrates übernommen habe. Dieses Mißverständnis dürfte in folgender Weise zu erklären sein. Indem Albert durch einen Irrtum den Sokrates für den princeps Stoicorum hält (s. S. 11. Anm. 11), mußte er auch glauben, daß sein Schüler derselben Ansicht wie dieser selbst sei. Die deterministischen Lehren der Stoiker konnten ihm bekannt sein, so u. a. durch Ciceros Schriften, z. B. De fato, De divinatione. In seiner Darstellung greift Albert aus dem weiteren Zusammenhang der platonischen Dialoge die deterministisch gefärbten Stellen heraus; er glaubt infolge seines Irrtums in ihnen die wichtigsten Lehren des sokratisch-platonischen Systems enthalten, während sie in der That untergeordneten Ranges sind, und läßt den dort gelehrten Determinismus weit greller erscheinen, als er es dem Gesamtinhalt nach wirklich ist. Er geht sogar in der Auslegung dieser Stellen, die er nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach zitiert, so weit, daß er aus ihrem Inhalt noch die weiteren Konsequenzen zieht und diese dann als sokratisch-platonische Lehre angiebt. Vgl. a. a. O. c. 21. p. 131 b. c. 22. p. 132 f.

[3]) A. a. O. c. 2. p. 1111 b 18 ff. Vgl. Domański, a. a. O. S. 135 f.

[4]) A. a. O. c. 4. p. 144 a f. c. 8. p. 117 a. Cf. Sent. l. I. d. 46. a. 5. p. 658 b f. — [5]) Eth. a. a. O. c. 9—12. p. 117 b—120 a.

weiter eingehen, obwohl sie gegenüber Aristoteles manches Eigene bieten, da sie vorwiegend für die Ethik von Bedeutung sind, dagegen nichts enthalten, was für die Psychologie von Interesse wäre.

Auf dem bisher Entwickelten fußend sucht Albert nunmehr das Wesen desjenigen Vermögens, in dem alle sittliche Freiheit des Menschen ihren Grund hat, das der Wahlfreiheit, selbst zu bestimmen. Was die Übersetzung von *„electio“* anlangt, so ist es schwer, im Deutschen einen passenden Ausdruck zu finden, zumal Albert damit bald die seelische Fähigkeit, bald aber deren Akt meint. Wir werden uns damit behelfen müssen, im ersten Falle electio mit „Wahlfreiheit“, im zweiten mit „Wahl“ zu übersetzen. Unser Philosoph geht in seiner Entwicklung zuerst rein negativ vor, indem er im Anschluß an Aristoteles [1]) zunächst den Begriff der Wahlfreiheit von dem des Freiwilligen, des begehrlichen und zornmütigen Seelenteils, des Wollens, sowie der Meinung unterscheidet und abgrenzt. Die Wahl ist zwar stets etwas Freiwilliges (im Sinne des Spontanen), sie kann aber nicht mit ihm identisch sein, da der Begriff des Freiwilligen von weit größerem Umfang ist als der des Gewählten. Freiwillig handeln auch die unvernünftigen Tiere und Kinder, nicht aber haben sie an der Wahlfreiheit teil. Diesen aristotelischen [2]) Gedanken führt Albert des näheren aus. Er unterscheidet eine dreifache Potenz des Freiwilligen, nämlich eine solche dem Keim, der Anlage und der Vollendung nach (secundum inchoationem, dispositionem, perfectionem). Die erste Stufe bedeutet das Vermögen, schlechthin etwas zu thun und es nicht zu thun; diese Fähigkeit besitzen die Tiere. Die Anlage zum Freiwilligen liegt beim Kinde vor, das zwar eine vernünftige Natur und infolgedessen die Anlage zu einer vernünftigen Entscheidung für das zu Thuende und zu Lassende besitzt, bei dem aber die Vernunft noch nicht hinreichend gekräftigt ist, um sich aktuell zu bethätigen. Den dritten Grad des Freiwilligen finden wir bei den

[1]) A. a. O. 3. p. 1111 b 4–1112 a 13. In derselben Art und Weise wird auch von Nemesius bei der Wesensbestimmung der *προαίρεσις*, s. a. a. O. c. 33. fol. 729 ff., vorgegangen; vgl. Domański, a. a. O. S. 140 ff.

[2]) S. Arist. a. a. O. c. 4. p. 1111 b 6 f. Desgl. Nemesius, a. a. O. col. 729 A.

Erwachsenen. Er tritt dann ein, wenn wir nach Vollendung unserer natürlichen Anlagen vollkommen erkennen, daß in uns die Macht liegt, uns für oder gegen etwas zu entscheiden. Indem die Wahlfreiheit ein *appetitus consiliativus* ist, wie noch des näheren auseinandergesetzt werden wird, besteht sie als solcher in der Fertigkeit, ein in jeder Weise vollendetes Vernunfturteil zu fällen, und kann somit im Gegensatz zum Freiwilligen bei Tieren und Kindern nicht vorhanden sein [1]). — Daß das voluntarium das weitere ist, stützt Albert ferner mit dem aristotelischen [2]) Argument, wonach wir plötzlich geschehende Handlungen zwar als freiwillige, aber nicht als vorsätzliche bezeichnen. Er erläutert dies an einem Beispiel, das indes nur sprachlichen Charakters ist. Einem Freunde fällt es plötzlich ein, uns zu überraschen. Obwohl wir an seinen Besuch gar nicht gedacht haben, so kommt er uns dennoch voluntarius et gratus d. h. zu Willen und nach Wunsch. Beim Freiwilligen kann somit das Argument der Überlegung fehlen, für die Wahl ist es unerläßliche Wesensbestimmung [3]).

Ganz im Anschluß an Aristoteles [4]) führt Albert aus, wie die Wahlfreiheit sich von dem sinnlichen Strebevermögen, dem concupisciblen und irasciblen unterscheidet, indem er, was den begehrlichen Seelenteil anlangt, auf die Verschiedenheit der Objekte, die diesem und der Wahlfreiheit zu Grunde liegen, hinweist [5]).

Von größerer Wichtigkeit ist die Unterscheidung zwischen *electio* und *voluntas* [6]). Wir bemerken, daß Albert mit letzterem Begriff in diesem Zusammenhang das Begehren schlechthin, das vernünftige sowohl wie das unvernünftige, bezeichnet. Das Wollen richtet sich, führt er aus, auch auf Unmögliches, die Wahl nicht; man will (wünscht) unsterblich sein, niemand aber macht sich dies zum Gegenstand seiner Wahl [7]). Albert kommt hierbei auf den Begriff der *velleitas* zu sprechen und erklärt, daß es nicht notwendig sei, diese als *voluntas impossibilium* zu fassen,

[1]) A. a. O. c. 14. p. 122 a. — [2]) A. a. O. b. 9 f.
[3]) A. a. O. p. 122 b. — [4]) A. a. O. b. 12 ff.
[5]) A. a. O. p. 122 b.
[6]) A. a. O. c. 15. p. 123 a f.
[7]) Nach Arist. a. a. O. c. 4. p. 1111 b 19 ff.

wie es die antiqui [1]) d. h. die Anhänger der alten Schule (der patristischen und Sentenzenphilosophie) gethan. Denn ein Begehren des Unmöglichen liegt auch dort vor, wo die Vernunft die Unerreichbarkeit noch nicht erkannt hat. Die Velleität aber setzt das vorgängige Vernunfturteil voraus. Nicht jede voluntas impossibilium ist somit auch eine velleitas; diese bedeutet somit nicht nur eine bloße Regung des Strebevermögens wie die voluntas (in diesem Zusammenhange), sondern ein Begehren, das sich dem Vernunfturteil unterwirft: wir begehrten dieses oder jenes, falls es möglich wäre, es zu erreichen [2]). Es wird alsdann weiter auseinandergesetzt, daß das Wollen sich vorzugsweise auf den Zweck, die Wahl auf die Mittel zum Zweck richtet. Das Ziel als solches ist bei letzterer schon vorher bestimmt und gewollt, dagegen wird von ihr sorgfältig untersucht und abgewogen, ob dieses oder jenes Mittel mehr oder weniger zur Erreichung des Zieles beiträgt [3]).

Die Wahl ist auch nicht mit der Meinung (*opinio*) identisch. Letztere kann sich bekanntlich auf alles, auch auf Ewiges und Unmögliches, erstrecken. Sie wird als wahr oder falsch, die Wahl dagegen als gut oder übel bezeichnet. Dieser aristotelische [4]) Gedanke wird von Albert des näheren ausgeführt. Indem die Meinung durch die Vernunft unterstützt wird, entsteht der Glaube (fides). Dieser ist wieder auf ein Wissen hingeordnet. Das Wissen aber wird durch die Unterschiede des Wahren und Falschen bestimmt, weil für jede Geistesthätigkeit, für die es Wahres giebt, auch Falschheit möglich ist. Ob aber eine Erkenntnis wahr oder falsch ist, hängt nur von dem Sachverhalte ab

[1]) Im Sinne der antiqui faßt Albert selbst die velleitas auf Sent. I, 4. d. 50. a. 3. p. 914 b (die Jammysche Ausgabe ist an dieser Stelle derartig verderbt, daß sie hier völlig unbrauchbar ist. Ich lege den Baseler Druck der Sentenzen, 1506, durch Jacobus de Pfortzen zu Grunde). Albert setzt dort auseinander, daß den Verdammten ein doppeltes Wollen eigen ist: das natürliche (voluntas naturalis) und das überlegende (voluntas deliberativa). Ersteres hat mehr den Charakter „wirklicher Velleität" (velleitas actualis), als eines wirklichen Wollens. Ihrem natürlichen Wollen nach „wollten" (vellent) sie zwar das Gute, mit dem überlegenden „Wollen" (volunt) sie das Böse; letzteres Wollen geht denn auch zum Akte über. Über die velleitas bei Albert vgl. S. 264. 266 f.

[2]) A. a. O. c. 15. p. 123 a f.

[3]) A. a. O. p. 123 b. Nach Arist. a. a. O. p. 26 ff.

[4]) A. a. O. b. 30 ff.

und ist an sich vollkommen gleichgiltig. Ganz anders verhält es sich wiederum bei der Wahl. Diese ist mit einem Begehren verbunden und wird demgemäß nicht als wahr oder falsch, sondern ihrem Objekt entsprechend als gut oder übel bezeichnet. Während Albert soweit Wahl und Meinung von einander trennt, bringt er in anderer Hinsicht die erstere in Beziehung zu der letzteren. Da auch die Wahl ein vorgängiges Überlegen in sich schließt, so richtet sie sich sekundär auch auf das Wahre und Falsche. Schlechthin ist dagegen in Abrede zu stellen, daß Meinung und Wahl derart zusammenfallen, daß jede Wahl eine Meinung und jede Meinung eine Wahl ist. Im Anschluß an Aristoteles[1]) wird dann von Albert noch näher ausgeführt, daß die Wahlfreiheit auch nicht eine bestimmte Art von Meinung ist[2]).

In diesem Zusammenhang erwähnt er auch, daß die Anhänger der alten Tradition die Wahlfreiheit mit irgend einem der fünf genannten Begriffe identifizierten, oder sie aus ihnen allen zusammengesetzt wissen wollten. Als Vertreter der letzteren Ansicht nennt er irrtümlicherweise den Johannes Damascenus[3]).

[1]) A. a. O. p. 1112 a 1 ff. — [2]) A. a. O. p. 123 b f.

[3]) A. a. O. c. 14. p. 122 b. Vgl. Joh. Dam. a. a. O. c. 22. col. 945 A f. — Nach Alberts Darstellung lehrt Johannes Folgendes: Die Wahl besteht darin, daß man von zwei oder mehreren Dingen das eine lieber will als das andere. Damit wir aber auf Grund unserer Überlegung das eine für wertvoller als das andere halten, müssen wir uns eine Meinung (opinio) darüber bilden. Das eine lieber wollen als das andere, ist der voluntas eigentümlich, die durch das Angenehme angezogen, durch Hindernisse zurückgestoßen wird. Im ersteren Fall wird die Begierde (concupiscentia), in letzterem der Zornmut (ira) wachgerufen. Immerhin aber steht es noch in unserem Belieben, etwas zu wählen und es nicht zu wählen. So ist also auch das Freiwillige Bestandteil der Wesensbestimmung der electio. — Die Entwicklung, die wir bei Johannes vorfinden, lautet indessen wesentlich anders: er führt aus, daß vom einfachen Wunsch nach etwas bis zu dessen Erreichung eine ganze Reihe von Thätigkeiten liegt. Es treten in Kraft die *βούλησις*, *βούλευσις*, *κρίσις*, *γνώμη*, *προαίρεσις*, *ὁρμή* und *χρῆσις*. Er faßt demnach die *προαίρεσις*, d. h. die electio, als eines unter diesen verschiedenen Thätigkeitsstadien auf, nicht aber lehrt er, daß letztere sämtlich in dem Begriff der *προαίρεσις* enthalten seien. Der Grund für dieses Mißverständnis Alberts ist schwer anzugeben. Vielleicht hat er, was an sich nahe liegt, Johannes mit Nemesius verwechselt. Nachdem letzterer nämlich ebenso

Nach dieser rein negativen Bestimmung des Begriffes der Wahlfreiheit folgt in engem Anschluß an Aristoteles[1]) die positive Feststellung[2]) desselben. Sie ist etwas aus Vernunft und Wollen Zusammengesetztes; dies ergiebt sich schon aus der Etymologie des Wortes electio: „electum enim est idem quod prae aliis lectum, hoc est, per appetitum acceptum". Denn „gewählt" (electum) ist nur dasjenige, was in höherem Grade begehrenswert ist, indem eine Mehrheit von Dingen gegeben, und diese durch ein Vernunfturteil geordnet und abgewogen werden. Das sich Vergegenwärtigen mehrerer Fälle (propositio plurium) kann nur durch den Intellekt geschehen: die Beurteilung der verschiedenen Möglichkeiten wird alsdann von der ratio, dem diskursiven Denkvermögen, vollzogen. Die electio selbst stellt somit das Streben nach dem, was durch die Vernunftthätigkeit bestimmt worden ist, dem „Zuvorberatschlagten" (praeconsiliatum, *προβεβουλευμένον*) dar. Intellekt und Strebevermögen sind die Komponenten der Wahlfreiheit, und zwar geht dabei der Akt des Denkens vorher, während der des Strebens folgt, indem jener das Wählbare (eligibile) näher bestimmt und dieser es dann zu erreichen trachtet. Wenn es jedoch bei Eustratius[3]) heißt, daß die Wahlfreiheit eine Mischung aus den beiden genannten Faktoren sei, so darf man dies nicht so verstehen, als ob aus den beiden Faktoren ein neues Drittes wird, sondern in der Weise, daß der eine Teil das Bestimmende, der andere das Bestimmte bildet.

Um den Begriff der electio völlig klar zu stellen, sieht sich Albert genötigt, auseinanderzusetzen, wie die *electio*, die Wahlfreiheit, sich von dem *liberum arbitrium*, dem freien Wahlvermögen, unterscheidet, zumal, wie er sagt, es einige gäbe, welche

---

wie Albert nachgewiesen, was die *προαίρεσις* nicht ist, sagt er a. a. O. col. 733 B: *(προαίρεσις) οὖν μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως· καὶ οὔτε ὄρεξις καθ' ἑαυτὴν οὔτε κρίσις οὔτε βουλὴ μόνη, ἀλλ' ἐκ τούτων τὸ συγκείμενον.* Aber Albert erklärt selbst (vgl. S. 791) das Wesen der electio im wesentlichen nicht anders als Nemesius. Unmöglich ist es allerdings auch nicht, daß ihm eine Übersetzung, die jene Stelle ungenau und fehlerhaft wiedergab, vorgelegen hat.

[1]) A. a. O. c. 4. p. 1112 a 13 ff.

[2]) A. a. O. c. 16. p. 125 a.

[3]) Comm. in Arist. Graec. Vo. XX. p. 153. 15 ad p. 1113 a 9.

beide Fähigkeiten als identisch erklärten [1]). Diese seien hierbei von dem Grundsatz ausgegangen, daß dasjenige, was in seiner Zusammenstellung sich ähnlich, für identisch erklärt werden müsse. Nun aber setzen sich sowohl electio, wie liberum arbitrium aus Willen (als dem der Vernunft sich unterwerfenden Streben) und Vernunft zusammen; folglich scheinen sie nach jenen dasselbe zu bedeuten. Ferner hat man nach ihrer Lehre da eine Identität anzunehmen, wo die dem Wesen entsprechende Bethätigung (actus essentialis) dieselbe ist. Der Akt beider aber bildet das eligere; es ist somit auch aus diesem Grunde Wahl- und Willensfreiheit identisch. Dem gegenüber macht nun Albert darauf aufmerksam, daß erstere dann unmöglich unter den Begriff der ethischen Tugend fallen könnte. Wahlfreiheit und Tugend ständen nämlich in folgendem Verhältnis zu einander: die Tugend ist eine zum Vorsatz befähigende Beschaffenheit, eine solche bildet die Fähigkeit zum Überlegen. Die Überlegung aber soll ein Urteil zwischen Entgegengesetztem fällen. Dies ist nur hinsichtlich solcher Objekte möglich, die sich so und auch anders verhalten können. Derart ist aber nicht die objektive Mitte, sondern die subjektive in Beziehung auf uns. Die Wahl urteilt also über diese Mitte. Und wenn man die Tugend, insofern sie moralisch ist, ihrem Wesen nach dahin bestimmt, daß sie die richtige Mitte trifft, so wird sie diese nur durch ein wählendes Urteil finden und durch dieses selbst in der richtigen Mitte sein. Da aber demjenigen, was den Grund abgiebt, daß etwas eine Bestimmung hat, diese selbst a fortiori zukommt [2]), so ist auch die Wahl für die Tugend in höherem Grade charakteristisch als die Mitte. Somit bildet die Wahl einen Bestandteil der Definition der moralischen Tugend, indem diese ein in der Mitte befindlicher, zur Wahl befähigender Habitus ist [3]). Da aber das freie

[1]) A. a. O. p. 125 a—b.

[2]) Der Satz: propter quod unumquodque tale, illud magis tale („was immer die Ursache des Soseins eines Dinges ist, ist selbst mehr so"), den Albert in Obigem gebraucht, geht in seiner Formulierung auf Aristoteles zurück (analyt. poster. l. I. c. 2. p. 72 a 29. *Ἀεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει*). Vgl. Quaestiones quodlibetales von P. Thomas Esser. Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. Jahrg. 7. S. 442.

[3]) A. a. O. c. 14. p. 121 b f. Obige Erklärung des Begriffes der ethischen Tugend ist durchaus aristotelisch. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 632 f.

Wahlvermögen eine Potenz der Seele darstellt, die sittliche Tugend aber nicht in die Gattung der Potenz gehört, so kann er auch nicht Bestandteil ihrer Wesensbestimmung sein. Es ist wohl zuzugeben, daß in beiden Fällen es sich um eine Thätigkeit der Vernunft handelt. Beim Akt des freien Wahlvermögens bewirkt diese indessen nur, daß ein arbitrium überhaupt zustande kommt, bei dem der Wahlfreiheit, daß ein bestimmtes eintritt. Das arbitrium der Vernunft gehört also nur aequivok zur Definition beider Fähigkeiten. Ein gleiches ist hinsichtlich der voluntas zu unterscheiden. Als Bestandteil des liberum arbitrium charakterisiert sie den Menschen in dem Sinne als frei von psychologischem Zwang, insofern er nicht schlechthin zu diesem oder jenem gezwungen werden kann; als Bestandteil des Begriffs der electio begründet sie die sittliche Freiheit des Menschen, indem hier das Wollen sich nach der Form der Vernunft richtet, die durch ihr Überlegen das zu Begehrende bestimmt. Auch das eligere kommt somit beiden Fähigkeiten nur in aequivokem Sinne zu, bei der Wahlfreiheit ist es Akt einer Beschaffenheit (des habitus electivus), bei dem freien Wahlvermögen Akt einer Potenz. In letzterem Falle richtet sich die electio an sich nach nichts, sie nimmt frei an, was sie will. Bei der Wahlfreiheit ist sie dagegen der sie bestimmenden Vernunft unterworfen. Das freie Wahlvermögen wählt daher nach Wunsch (ad votum), die Wahlfreiheit häufig entgegengesetzt (contra votum) [1]). — Bezüglich dessen, was in Alberts Darstellung dieser Bestimmung des Begriffes der electio folgt, möge hier noch kurz bemerkt werden, daß er alsdann die rein ethischen Fragen behandelt, ob und inwieweit die Tugend und das Laster freiwillig zu nennen sind, und daß er hierbei zu denselben Ergebnissen wie Aristoteles gelangt [2]).

[1]) A. a. O. c. 16. p. 125 b.

[2]) A. a. O. c. 21. p. 130 ff. Nach Arist. a. a. O. 7. p. 1113 b 3 ff.

Die Psychologie Alberts des Grossen.

Nach den Quellen dargestellt

von

Dr. Arthur Schneider,
Privatdozent in München.

II. Teil.

Münster 1906.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Seite

Die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts . . 293

Die Schrift De intellectu et intelligibili und ihr Wert für die Feststellung der Lehrmeinung Alberts 294

Die Quellen Alberts in De intellectu et intelligibili . . . 309

Einleitung 314

Die Natur des Intellektes 315

Das Prinzip des Erkennens und Lebens 315

Die Entstehung der verschiedenen Seelenstufen . . . 322

Die intellektuelle Seele 326

Das Intelligibele 328

Der Intellekt 334

A. Einteilung der Formen und Stufen des Intellektes . . 334

B. Die natürliche Vollendung des Intellektes 338

I. Der Prozeß der intellektuellen Erkenntnis 339

II. Die Formen und Stufen des Intellektes 342

Der intellectus agens 342

Der intellectus possibilis 349

Der formale Intellekt 350

Der intellectus in effectu 353

Der intellectus principiorum und instrumentorum . . 355

Der intellectus adeptus 356

Der intellectus assimilativus 358

Dritter Abschnitt.

Die theologisch-augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts 364

Die Definition der Seele 365

Nähere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper 381

Die Bestimmung, welche die Seele in sich durch ihre Beziehung zum Körper erfährt 381

Alberts Stellung zur Medienlehre 383

Nähere Bestimmung der Seele an sich 389

Ist die Seele einfach oder zusammengesetzt? 389

Ursprung und Entstehung der Seele 395

Seite

Die Vermögen der Seele 443
Die Sensualität 444
Der höhere und niedere Verstand (ratio superior et inferior) . 446
Das freie Wahlvermögen (liberum arbitrium) 455
Synteresis und Gewissen 486
I. Die Synteresis 488
II. Die conscientia 500
Die augustinischen Ternare: memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor 505
I. Memoria, intelligentia, voluntas 508
II. Mens, notitia, amor 524

Vierter Abschnitt.

Alberts Versuch einer Synthese 532

Die Psychologie
Alberts des Grossen.

II. Teil.

Zweiter Abschnitt.

Die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Den arabischen Schülern des Aristoteles gegenüber nimmt Albert, wie wir aus dem ersten Hauptabschnitt unserer Schrift ersehen konnten, in den einzelnen Punkten seiner Lehre eine verschiedene Stellung ein. Bald stimmt er ihrer Auffassung der aristotelischen Lehre bei, bald aber polemisiert er gegen sie. Wie sehr er zum Teil unter dem Einfluß der arabischen Peripatetiker steht, zeigten uns z. B. seine Ausführungen über die Kräfte der vegetativen und sensitiven Seele aufs deutlichste. In ihren diesbezüglichen Bestimmungen waren die Araber sowohl in psychologischer, wie in physiologischer Hinsicht über Aristoteles hinausgegangen und hatten seine diesbezüglichen Erklärungen im ganzen konsequent weitergebildet. Während Albert in diesem Fall ihre Auffassung als wirklichen Fortschritt ansieht und sie sich selbst zu eigen macht, protestiert er hingegen, wie wir gehört haben, auf das schärfste gegen ihre Interpretation der aristotelischen Intellektlehre und sucht ihnen gegenüber die wahre Ansicht des griechischen Meisters festzustellen. Als unaristotelisch und gänzlich verfehlt weist er ihre Behauptung von der Einheit des Intellektes zurück; er verurteilt den Illuminismus und Okkasionalismus ihrer Erkenntnistheorie und erblickt hier nicht eine folgerichtige Weiterbildung, sondern eine verderbliche und falsche Umbildung der aristotelischen Gedanken. Was er an ihrer Lehre vom Intellekt beanstandet, sind zumeist neuplatonische Elemente, welche er hier in engster Synthese mit zum Teil mißverstandenen aristotelischen vorfand.

Nun aber ist das Merkwürdige, daß er in anderem Zusammenhang hinwiederum gerade über den Intellekt und über

den Prozeß der intellektuellen Erkenntnis Lehren vorträgt, in denen er sich dem Neuplatonismus der arabischen Lehrer in der allerbedenklichsten Weise nähert. Nicht nur der Charakter der vorgetragenen Anschauungen selbst wird ein anderer, auch die ganze Art der Diktion, der Darstellung und Ausdrucksweise hat sich geändert und trägt neuplatonisches Gewand.

Die Schrift De intellectu et intelligibili und ihr Wert für die Feststellung der Lehrmeinung Alberts.

Was die Schriften anlangt, in denen wir unseren Philosophen vorzugsweise als Neuplatoniker über psychologische Dinge und speziell den Erkenntnisprozeß sprechen hören, so muß hier in erster Linie an die Abhandlung *De intellectu et intelligibili* gedacht werden. Hier wird in der beim arabischen Neuplatonismus üblichen Weise entwickelt, daß die menschliche Erkenntnisfähigkeit aus der ersten Ursache hervorfließt, daß diese, nämlich die intelligentia prima, den endlichen Geist erleuchtet und erhellt, daß letzterer nur durch ihre Ausstrahlung zu erkennen vermag, daß er seinem Ursprunge entsprechend seine Vollendung in der Vereinigung mit dem Licht der göttlichen Intelligenz sucht und dieselbe durch das Licht der niederen Intelligenzen gestärkt im intellectus assimilativus erreicht. Was zur Charakterisierung des Inhaltes der erwähnten Schrift noch hervorgehoben sei, das Wirken und Walten der ersten Intelligenz wird gänzlich im Sinne des Neuplatonismus beschrieben, die Intelligenz selbst wird gelegentlich, ganz wie dies z. B. im *Liber de causis* der Fall ist, als das primum causatum des Lichtes der göttlichen Intelligenz hingestellt, das selbst nicht näher bezeichnet werden könne.

Diese kurze Skizze des Inhalts der erwähnten Schrift veranlaßt uns, daß wir uns sofort nicht wenig erstaunt und verwundert fragen, wie es möglich sei, daß wir aus dem Munde Alberts, des Theologen und Bischofs, des treuen Anhängers und Verteidigers seiner Kirche, Ansichten vernehmen, in denen gerade der pantheistisch-emanatistische Standpunkt des Neuplatonismus zum Ausdruck kommt. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß er hier dann wohl nicht seine eigene subjektive Lehre,

sondern die Anschauungen der arabischen Peripatetiker über den Gegenstand rein objektiv zur Darstellung bringen wollte. So ergiebt sich für uns die Aufgabe zu untersuchen, ob Albert diese Abhandlung thatsächlich nur von streng historischen Gesichtspunkten aus geschrieben, oder ob und inwiefern wir in den betreffenden Ausführungen den Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung zu erblicken haben.

Um dies zu thun, möge es gestattet sein, etwas weiter auszuholen und auf diese Weise zugleich das, was früher bereits nach dieser Seite hin über die Schriften Alberts gesagt wurde [1]), zu ergänzen. Denn noch immer wird über diese verwickelte Frage von manchen mit einer überraschenden Nichtkenntnis der Verhältnisse gesprochen [2]). Wir werden daher zunächst generell erörtern, wann wir eine seiner Schriften als für seinen eigenen Standpunkt maßgebend heranziehen dürfen und wann nicht, und sodann auf Grund des gefundenen Resultates eigens bezüglich der uns hier interessierenden Abhandlung entscheiden.

In erster Linie werden wir uns die Frage vorzulegen haben, ob Albert nicht selbst in irgend einer seiner zahlreichen Schriften uns über diesen Punkt orientiert und den nötigen Aufschluß darüber gibt, in welchen seiner Abhandlungen er seine eigene Anschauung vorträgt und in welchen er ausschließlich referiert. In der That liegen uns in dieser Hinsicht zwei Stellen vor, die uns daher auch als Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung dienen sollen. Am Schlusse der *Politik* erklärt Albert nämlich, daß er in den philosophischen Schriften nur die Lehre der Peripatetiker, so gut er könne, wiedergebe, daß er in ihnen aber nicht seinen eigenen Standpunkt vertrete [3]). In gleicher

[1]) S. I. Teil S. 2 ff.

[2]) Z. B. jüngst in den Annales de philosophie chrétienne, 3e sér. t. IV p. 657.

[3]) L. VIII. c. 5. p. 500 b: Nec Aristoteles dicit de se hoc, sed recitat qualiter tales gentes politias suas ordinaverunt. Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris philosophicis (Jammy: physicis) nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Daß „physicis" auf keinen Fall zu lesen ist, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß die *Libri politicorum* auch nicht als physikalische Schrift im weiteren Sinne d. h. als naturwissenschaftliche aufgefaßt werden könnte, wie sie ja auch in dem Index der Libri scientiae naturalis, den Albert Phys. l. I. t. 1. c. 4.

Weise äußert er sich in *De Somno et vigilia* [1]): er fügt hier nur noch hinzu, man möge seine eigene Ansicht, falls man sie zu hören wünsche, in den theologischen Werken suchen.

Wären diese Erklärungen wörtlich zu verstehen, so würden wir bei der Fixierung der Lehre Alberts ausschließlich auf die *Summa theologiae* und die *Sentenzenkommentare* angewiesen sein. Daß wir indessen jene Worte keineswegs streng wörtlich aufzufassen haben, zeigt uns schon der Umstand, daß die *Summa de creaturis* bzw. der speziell für uns in Betracht kommende Teil, die *Summa de homine*, die unmöglich unter die theologischen Abhandlungen zu rechnen ist, unter allen Umständen herangezogen werden muß. Denn diese Schrift stellt unter den gesamten Werken des Philosophen neben der *Summa theologiae* die relativ selbständigste und unter den philosophischen zweifellos die reifste dar, insofern Albert in der „*Summe über den Menschen*" sich nicht, wie dies sonst geschieht, zum Interpreten einer bestimmten, mehr oder minder stark hervortretenden einzelnen Gedankenrichtung macht, sondern in ihr, soweit es ihm eben möglich ist,

p. 5b ff. (Vgl. S. 306. Anm. 3) aufstellt, nicht erwähnt werden. Das Heranziehen einer Handschrift erweist sich hier als überflüssig, da die Lesart „*physicis*" in diesem Falle einfach sinnlos ist. Daß statt dessen „*philosophicis*" zu lesen ist, ergibt sich nicht nur aus der Erwägung des Sinnes der vorliegenden Stelle, sondern auch daraus, daß bei anderer Gelegenheit, nämlich in *De somno et vigilia*, infolge falscher Auflösung statt „philosophicis" ebenfalls „physicis" gesetzt ist, wie in der folgenden Anmerkung auf Grund von Handschriften gezeigt wird. Letztere heranzuziehen, war hier deshalb geboten, weil ja *De somno et vigilia* sehr wohl als naturwissenschaftliche Schrift zu bezeichnen ist.

[1]) T. 1. c. 12. p. 103 b. Zur Richtigstellung des Textes sind zwei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek, I. cod. Monac. lat. 8001. fol. 72^{v} col. b (s. XIII. oder frühes XIV.) und II. cod. Monac. lat. 6993. fol. 209^{v} col. a (s. XV.) herangezogen worden. Hiernach ist zu lesen: Philosophica (Jammy: Physica) enim tantum suscepimus dicenda plus secundum sententiam prosequentes (Jammy: persequentes) ea, quae intendimus, quam etiam ex nostra sententia (Jammy: scientia) aliquid velimus inducere; si quid enim forte propriae opinionis habemus (Jammy: haberemus), in nostris (omm. II und Jammy) theologicis magis quam in philosophicis (Jammy: physicis). Deo volente, a nobis proferetur. Die Kollationierung ergibt somit auch hier, daß Albert nicht nur nicht die naturwissenschaftlichen Schriften als für seine eigene Ansicht unmaßgeblich ablehnt, sondern daß er sich vielmehr auf alle philosophischen Schriften bezieht; denn die Lesart I: ph'icis ist für gewöhnlich in „philosoph'cis" aufzulösen, die Lesart II: phophicis kann nur „philosophicis", nicht aber „physicis" heißen

die aristotelischen und neuplatonischen Elemente mit den augustinisch-christlichen in synthetischer Weise in Einklang zu bringen sucht. Noch von keinem Forscher ist daher auch gezweifelt worden, daß diese Schrift ganz besonders für die Darstellung der Lehre Alberts in Betracht kommt, selbst auch von denen nicht, welche die gesamten paraphrasierenden und reproduzierenden Werke als für seine eigene Ansicht völlig unmaßgeblich zurückweisen. Es möge im Anschluß hieran gleich betont werden, daß letztere, da sie trotz der Mahnung Alberts, nur in den theologischen Schriften seine Anschauung zu suchen, zu Gunsten der *Summa de homine* eine Ausnahme machen, sich selbst das Recht nehmen, auf Grund jener Erklärungen sämtliche kommentierende Abhandlungen als für die Darstellung seiner Lehre nicht in Betracht kommend von vornherein abzulehnen. Denn, wie schon bemerkt, Albert sagt ja nicht bloß, daß man nicht in den Kommentaren seine eigene Anschauung suchen möge, sondern erklärt ganz allgemein, daß er in keiner der philosophischen Schriften irgendwo seine Meinung ausgesprochen habe.

Indessen, was gibt uns aber das Recht, jene beiden Erklärungen Alberts anders als wörtlich aufzufassen? Um auf diese Frage die richtige Antwort zu finden, müssen wir zunächst versuchen, uns über die näheren Umstände und Gründe, welche jene eigenartigen Bemerkungen veranlaßt haben dürften, klar zu werden.

Man kann wohl annehmen, daß Albert bei der Abfassung der kommentierenden Schriften ursprünglich lediglich historische Zwecke im Auge hatte, daß er die Lehre der Peripatetiker rein objektiv, so wie er sie selbst vom Standpunkt des Aristotelikers aus für richtig hielt, darstellen wollte. Die Art und Weise, wie er seinen Plan ausführt, die vielfachen Bemerkungen rein subjektiver Natur, das Interesse, das er gerade bei einzelnen, ihm besonders naheliegenden Gegenständen zeigt, die Heftigkeit gegenüber gewissen Gegnern, z. B. gegenüber Alexander Aphrodisiensis, die mit der Ruhe des objektiven Kritikers auf das schärfste kontrastiert, und nicht zum wenigsten der Umstand, daß er da, wo es sich um ganz besonders wichtige Erörterungen, wie über das Wesen des Intellektes handelt, gegenüber den Anschauungen

anderer ausdrücklich auf die seine aufmerksam macht [1]), alles dies läßt zur Genüge erkennen, daß es ihm nicht ganz gelungen ist, die beabsichtigte Objektivität konsequent durchzuführen. Und zwar ist dies bezüglich der einzelnen Punkte, je größer die Kontroverse, um so weniger der Fall. Durch das große Interesse, das er fast bei jedem der von ihm behandelten Gegenstände zeigt, wird er auch da, wo er nicht ausdrücklich darauf hinweist, verleitet, seine eigene Ansicht in das Referat hineinfließen zu lassen. Daher kommt es, daß er bei der Entwickelung dessen, was er ursprünglich nur historisch wiedergeben wollte, zugleich die eigene Lehre klärt und somit Subjektives und Objektives verbindet. Dies konnten wir insbesondere bei der Besprechung einer Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung im vorigen Abschnitt deutlich erkennen.

Da aber dem enormen Fleiße, mit dem Albert das gewaltige, ihm zur Verarbeitung vorliegende Material gesammelt, nicht eine ebenso große Schärfe und Sicherheit in der kritischen Beurteilung des Stoffes entspricht, so kommt es vor, daß er häufig im Anschluß an die Araber Anschauungen entwickelt, die mit der Lehre der Kirche nicht in Einklang zu bringen sind. Und zwar finden sich derartige Abweichungen nicht nur, wie man allgemein bisher angenommen zu haben scheint, in den Paraphrasen allein, sondern auch in der selbständig geschriebenen, von allen Forschern für die Darstellung der Lehre unseres Philosophen herangezogenen *Summa theologiae*, was als deutlicher Fingerzeig dafür gelten kann, daß diese Verstöße unserem Scholastiker mehr oder minder unbewußt unterlaufen sind. So wird auch hier z. B., wie früher bereits hingewiesen wurde, die Intelligenz ganz in der Weise Avicennas als Formspenderin, als Prinzip des natürlichen Geschehens sowohl wie des intellektuellen Erkennens charakterisiert, allerdings aber, wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, mit Gott selbst identifiziert [2]). Auch in der *Summa de homine* treten spezifisch neuplatonisch-arabische Anschauungen mitunter scharf hervor, so z. B. im Kapitel über die prophetischen Träume [3]). Über das Bedenkliche der Intelligenzen

[1]) S. S. 5. Anm. 3. — [2]) Vgl. die betreffenden Stellen S. 76. Anm. 1.
[3]) Q. 47—59. p. 235—242.

lehre sucht er sich in dieser Schrift durch die Erklärung hinwegzuhelfen, daß er unter den Intelligenzen die Engel verstehe [1]). Während es sich in diesen Fällen aber nur um einzelne Sätze oder kürzere Ausführungen handelt, deren Inhalt Bedenken erregen kann, finden sich in anderen Werken hingegen große Partien, die von diesem Gesichtspunkte aus zu beanstanden sind. Auf solche Fälle beziehen sich jene vorhin erwähnten Bemerkungen, wo uns Albert versichert, er teile in dem Vorausgegangenen bzw. dem Folgenden lediglich die Ansichten anderer mit. Hier tritt eben der Widerspruch der philosophischen Lehre gegenüber dem christlichen Empfinden derart stark hervor, daß er sich dessen auch selbst bewußt geworden ist. So will er durch jene Bemerkung in *De somno et vigilia* der Verantwortung für das, was er im Vorausgegangenen vom Standpunkt des neuplatonischen Arabismus aus über Traumdeutung und Weissagung ausgeführt hat, entziehen, sich gleichsam Generalabsolution für alle eventuell begangenen Verstöße erteilen und Indemnität sichern. In ähnlicher Weise macht er am Schluß der Schrift *De causis et processu universitatis* [2]), in deren zweitem Buche er den pseudo-

[1]) S. de hom. q. 47 p. 240 b: Dicendum, quod in somniis fiunt revelationes ab intelligentiis, quae dicuntur angeli. In ähnlicher Weise wird auch a. a. O. q. 5. a. 4. p. 46 b „angeli" und „intelligentiae" synonym gebraucht. Das Nämliche thut Thomas S. th. I. q. 79. a. 10: In quibusdam tamen libris de arabico translatis substantiae separatae quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur. An einer anderen Stelle spricht Albert sich wieder für das Gegenteil aus. Sent. l. II. d. 3. a. 3. p. 37 a bemerkt er: consentio in hanc partem, quod angelus non sit idem quod philosophi intelligentiam esse dixerunt nec etiam dico esse intelligentias . . . quia mihi videtur, quod catholice hoc poni non potest. Auch hält Albert, soweit uns bekannt, durchweg an der alten, auch von Arabern übernommenen Lehre fest, daß die Gestirne von den Intelligenzen — an deren Stelle auch an einzelnen Orten die Engel gesetzt werden — ihre Bewegung erhalten. So äußert er sich S. de hom q. 4. a. 3. p. 25 b in einer Weise, die auch noch in anderer Hinsicht, nämlich für den Einfluß des *Liber de causis*, bedeutungsvoll ist: si sancti contradicunt hic dictis philosophorum, non erit contradictio in re, sed in nomine tantum; non enim contra sanctos est nec catholicam fidem, angelos aliquos Deo subservire in hoc quod movent sphaeras ad generationem et complexionem inferiorum. Quod autem sic intelligentia pura moveat motores sphaerarum influendo bonitates et illi moti moveant ulterius naturalem productionem rerum, patet ex secunda propositione *Libri causarum*.

[2]) L. II. c. 24. p. 655 b. Nach v. Hertling, a. a. O. S. 36. Anm. 2. lautet die Stelle handschriftlich richtig gestellt folgendermaßen: Eligat ergo

aristotelischen *Liber de causis* paraphrasiert, also rein neuplatonische Gedanken ausspricht, darauf aufmerksam, daß er dem beständigen Drängen der Ordensgenossen willfahrend, die Auffassung der Peripatetiker wiedergegeben habe, und nun sich ein jeder aus ihnen entnehmen könne, was ihm gut dünke. Noch charakteristischer aber ist es, wenn er in der *Metaphysik* am Anfang [1]) und am Ende [2]) der Abhandlung über die Intelligenzen, über welche er ebenfalls von speziell neuplatonischen Gesichtspunkten aus handelt, bemerkt, daß das, was er von nun an entwickle, nicht seine eigene Ansicht enthält, wie er denn überhaupt in keinem der *Libri naturalium* seine eigene Meinung geäußert hätte, sondern daß er nur die Lehre der Peripatetiker über diese Wesenheiten d h. die Intelligenzen darlegen wolle. Wir erkennen hier auf das deutlichste, daß Albert gerade bei dem Teile seiner Schrift, der in seiner ganzen Anlage dem christlichen Dogma widerspricht, besondere Vorsicht für geboten hält. Um aber für Verstöße, die ihm eventuell in dem übrigen Teile der Schrift unterlaufen sind, nicht verantwortlich gemacht werden zu können, macht er noch eine entsprechende Bemerkung am Schluß des ganzen Werkes [3]).

Bei anderen Schriften wiederum finden wir diese Vorsichtsmaßregel nicht beobachtet. Daher konnte es leicht möglich sein, daß seine Gegner einzelne seiner Erörterungen herausgriffen, in denen dem christlichen Standpunkt widerstreitende Lehren enthalten waren, auf Grund derselben seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen und so eine Fehde unangenehmster Art gegen ihn er-

unusquisque quod vult. Ea enim, quae dicta sunt, secundum Peripateticorum rationes determinata sunt et non assertionibus nostris inducta et assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius extorta quam impetrata.

[1]) L. XI. (entsprechend Arist. Metaph. Λ oder XII) t. 2. c. 1. p. 364 b: In his autem, quae deinceps dicemus, nemo arbitretur, quod aliquid dicamus de nostra intentione, sicut nec diximus in aliquo librorum naturalium, sed tantum declarabimus opiniones Peripateticorum de istis substantiis, relinquentes aliis iudicium, quid verum, quid falsum sit de his, quae inducuntur.

[2]) A a. O. t. 3. c. 7. p. 410 b: . . . sed sicut nos in antehabitis protestati sumus, nos istas positiones non prosequimur, quia non suscepimus in hoc negotio explanare nisi viam Peripateticorum.

[3]) L. XIII. t. 2. c. 4. p. 448 b: Hic igitur sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum.

öffneten [1]). Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus das, was er an jener Stelle der *Politik*, auf die schon verwiesen wurde [2]), noch weiter ausführt, so wird der Sinn der sonst unverständlichen Worte sofort klar. Aus der ungewöhnlichen, fast an die Selbstverteidigung des Wilhelm von Conches [3]) erinnernden Heftigkeit, mit der Albert sich hier ausspricht, kann man mit Sicherheit schließen, daß Angriffe unliebsamster Art, wie wir sie soeben angedeutet haben, unserem Philosophen noch frisch in der Erinnerung sind und er bei dieser Gelegenheit erwidert. Der Schwere der Anklage entspricht die Schärfe der Antwort. Er wirft seinen Gegnern vor, daß sie selbst vor Faulheit starrend, einen Trost für ihre eigene Trägheit darin suchten, daß sie die Schriften anderer tadelten und herabsetzten: er vergleicht sie mit denen, die den Sokrates getötet, den Plato und Aristoteles vertrieben hätten. Um ihnen ein für allemal die Waffe zu ähnlichen Angriffen zu entreißen, hält er ihnen entgegen, daß er in den philosophischen Schriften seine eigene Lehrmeinung überhaupt nicht vertrete. Damit deckt sich dann die Erklärung in *De somno et vigilia* [4]), wo er außerdem noch hinzufügt, seine eigene Ansicht möge man nur in den theologischen Schriften suchen. Wir erkennen jetzt, daß es Albert bei jenen Bemerkungen in erster Linie darauf ankommt, sich völliger Indemnität für alle jene Verstöße gegen die Lehre der Kirche zu sichern, die ihm irgendwo in den philosophischen Schriften passiert sind. So ist es uns auch verständlich, wenn er hierbei aus allzu großer Vorsicht weiter geht, als es notwendig ist, und bemerkt, daß er in den philosophischen Abhandlungen überhaupt nicht seine eigene Lehre vertrete.

Hieraus aber ergiebt sich für uns als Konsequenz, daß wir,

[1]) Damit hängt sicherlich zusammen, wenn Heinrich von Gent bezüglich Alberts bemerkt: Ut salva pace eius dictum sit, sicut a quibusdam dicitur, dum subtilitatem saecularis philosophicae nimis sequitur, splendorem aliquantulum theologiae puritatis obnibulat (*De script. eccles.* c. 43 bei Fabricius *Biblioth. Eccles.* Hamburg 1718 p. 135; zitiert von M. Huet, *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, Gant et Paris 1838, p. 85. S. Ch. Jourdain, *La philosophie de St. Thomas.* P. I. Paris 1858. p. 55.

[2]) S. S. 295.

[3]) Philosophia mundi I, 23. Migne P. L. 172. p. 56.

[4]) S. S. 296 Anm. 1

ohne dem Autor zu nahe zu treten, zur Ergänzung der in der *Summa de homine* und der *Summa theologiae* behandelten psychologischen Lehren getrost die Paraphrasen insoweit heranziehen können, als ihr Inhalt nicht gegen den christlichen Standpunkt prinzipiell verstößt. Und daß wir in diesen Fällen auch nicht im mindesten im Widerspruch mit Alberts eigener Auffassung handeln, sondern daß unser Verfahren durchaus korrekt ist, dies zeigt uns wieder der Umstand, daß er sich selbst in den Schriften, deren selbständiger Charakter über jeglichen Zweifel erhaben ist, gelegentlich auf seine Ausführungen in den kommentierenden Schriften beruft. Haben wir bereits in anderem Zusammenhang eine Reihe von Belegen hierfür gegeben [1]), so sei hier noch darauf hingewiesen, daß selbst diejenige Paraphrase, hinsichtlich deren Albert wiederholt aufmerksam macht, man möge in ihr nicht den Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung suchen [2]), nämlich die *Metaphysik*, auch so weit herangezogen werden kann, als in ihr nicht mit dem christlichen Dogma unvereinbare Ansichten vertreten werden d. h. also bis auf die Kapitel, in denen über die Intelligenzen gehandelt wird; denn unser Scholastiker beruft sich ja selbst ausdrücklich in der *Summa de homine* [3]) auf eine Entwicklung in jenem vorderen Teile der *Metaphysik*.

Nach dieser allgemeinen Voruntersuchung haben wir nunmehr die Entscheidung darüber zu fällen, ob *De intellectu et intelligibili* für die Kenntnis der eigenen Auffassung Alberts maßgebend ist oder nicht. Ein Ausspruch, durch den er wie z. B. in der *Metaphysik* davor warnt, in dem Vorgetragenen seinen eigenen Standpunkt zu erblicken, ist nicht vorhanden. Es ist ferner zu sagen, daß er jene neuplatonisch-arabischen Lehren, auf die wir bereits kurz hingewiesen haben, entwickelt,

[1]) S. S. 6 f.

[2]) S. S. 300.

[3]) Q. 16. a. 3. p. 87 b: Ad alia omnia quae obiiciuntur per Aristotelem contra datorem formarum in generatione, concedimus de plano, sicut enim habetur in VII. *primae philosophiae*, idem numero non potest esse a duobus agentibus immediate. Der eventuelle Einwand, daß Albert sich hier auf die Metaph des Aristoteles und nicht auf seine Libri metaphysicorum bezieht, fällt in sich zusammen, da er ja in seinem Kommentar in allererster Linie die Lehre des Aristoteles selbst fixieren will.

ohne sich des Gegensatzes, in welchem sie zum dogmatischen Christentum stehen, bewußt zu sein. Dies beweist wohl am besten der Umstand, daß wir sie auch in seinen theologischen Schriften erwähnt finden. Gehen wir auf diesen Punkt noch des näheren ein. Da Albert in *De intellectu et intelligibili* im Gegensatz zu den betreffenden Ausführungen in *De anima* und der *Summa de homine*, wo er über die intellektuelle Erkenntnis handelt, zum Zustandekommen derselben schlechthin eine Erleuchtung des menschlichen Geistes durch eine Ausstrahlung der intelligentia prima annimmt, ferner dieselbe als Quell und Ursprung aller Intelligibilität, die Vereinigung mit ihr als das höchste Ziel des Intellektes hinstellt, alle Erkenntnis von ihr ausgehen und zu ihr hingehen läßt, so wird die erste Frage, die wir uns in dieser Hinsicht vorzulegen haben, die sein, ob unter der prima intelligentia, der eine so hohe Bedeutung für die gesamte Erkenntnis beigelegt wird, Gott oder aber der aus der Gottheit erst hervorgegangene νοῦς im Sinne Plotins oder die zehnte in der Reihe der Intelligenzen, die sog. intelligentia agens der Araber, gemeint ist. Die Beantwortung dieser Frage ist eine sehr schwierige und heikele. Nur auf Grund der Lektüre dieser Abhandlung allein eine richtige Entscheidung zu treffen, wäre unmöglich, wiewohl sie uns selbst schon einzelne Kriterien liefert: nur die Kenntnis der gesamten Ausführungen Alberts über den Gegenstand, das Vergegenwärtigen des von ihm angewandten wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt verhilft uns dazu, daß wir schließlich Klarheit gewinnen. Es ergibt sich — man kann wohl sagen — mit Sicherheit, daß, so sehr auch der Eindruck, den man durch die betreffenden Enwicklungen in *De intellectu et intelligibili* allein gewinnt, dagegen spricht, unter der prima intelligentia ebenso wie in den übrigen Schriften [1]) nichts anderes als Gott verstanden ist.

Am meisten Bedenken erregt die Stelle, wo Albert von dem göttlichen Licht sagt, daß es durch keinen Namen bezeichnet werden könne, daß es sich nur in dem von ihm Verursachten offenbare und daß dies zuerst bei der Intelligenz geschehe,

[1]) Vgl. S. 75 ff.

die das zuerst von ihm Verursachte sei [1]). Also, scheint es offenbar, ist die Intelligenz im Sinne Plotins gemeint und damit die ganze Frage ohne weiteres entschieden. Die erwähnte Stelle ist in der Tat derart bestechend und irreführend, daß der Verfasser auf Grund derselben sich im ersten Teil seiner Schrift auch in diesem Sinne ausgesprochen hat [2]). Gegen eine solche Auffassung spricht zunächst folgendes: Als den Ausgangspunkt aller Erkenntnisfähigkeit bestimmt Albert im Anfang seiner Abhandlung die „prima causa“ [3]). als das erhabenste Endziel des menschlichen Denkens und Erkennens die Vereinigung mit der Gottheit [4]). Die erste Ursache und Gott müssen ihm daher identisch sein, auf diesem Gedanken basiert ja die ganze Schrift. Nun aber wird ausdrücklich auch die prima intelligentia als die prima causa bezeichnet [5]). Da die prima causa Gott ist, so kann mit der intelligentia prima eben auch nur Gott gemeint sein. Wie kann Albert sich dann aber so widersprechen, daß er die Intelligenz auch als primum causatum bestimmt! Zunächst ist zu bemerken, daß, wenn ein Widerspruch gegenüber dieser Stelle wirklich vorhanden wäre, sich für uns, die wir an das Vorkommen von schwerwiegendsten Widersprüchen aller Art bei ihm bereits gewöhnt sind, deshalb noch lange nicht ergäbe, daß in den übrigen Teilen der Schrift die prima intelligentia nicht trotzdem als die prima causa auffaßt. Aber ein Widerspruch liegt, die Stelle vom Standpunkte Alberts betrachtet, gar nicht vor. Er spricht, was sehr leicht zu übersehen ist, bei der betreffenden Stelle immerhin nicht von der prima intelligentia, sondern nur von der intelligentia. Damit aber ist — er handelt von dem Aufsteigen des durch das Licht der Intelligenzen gestärkten und erhellten menschlichen Intellektes — die intelligentia cae-

[1]) De int. et int. l. II. t. unic. c. 9. p. 260a: In illo autem lumine (scilicet intelligentiarum) confortatus consurgit intellectus in lumen divinum, quod nomen non habet et inenarrabile est, quia proprio nomine non innotescit: sed ut recipitur, innotescit: et primum, in quo recipitur, est intelligentia, quae est primum causatum.

[2]) S. 4. 75 f.

[3]) Vgl. L. I. t. 1. c. 2. 3. p. 240 f.

[4]) L. II. t. un. c. 9. p. 259b f.

[5]) A. a. O. c. 1. p. 252b: Intelligentia (sc. prima) autem quae indivisibilis est et simplex substantia et essentia, cum ipsa sit causa prima etc.

lestis d. h. die niederen Intelligenzen, die Gestirngeister, gemeint. Es steht somit nichts entgegen, daß unter Gott auch hier die prima intelligentia verstanden wird.

Gegen die Benützung der Abhandlung für die Fixierung der Lehrmeinung Alberts kann auf Grund eben dieser Stelle ferner eingewandt werden, daß er sich hier den pantheistischen Gottesbegriff des Neuplatonismus zu eigen macht. Hier müssen wir uns aber daran erinnern, daß er bei der Herübernahme fremder Anschauungen, namentlich seitens der arabischen Peripatetiker in der kritiklosesten und naivsten Weise verfährt. Mit der neuplatonischen Ausdrucksweise verbindet er in diesem Fall nicht im mindesten auch den neuplatonischen Sinn, wie wir in diesem Falle auch sofort beweisen können. Die betreffende Stelle befindet sich ihrem Inhalt nach in gänzlicher Übereinstimmung mit der des *Liber de causis*, in welcher über die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens gehandelt wird. Diese letztere wird wörtlich in die *Summa theologiae* aufgenommen und mit einem augustinischen Gedanken unmittelbar verbunden [1]).

Weiter ist anzuführen, daß Albert auch in theologischen Schriften das Wirken und Walten Gottes zuweilen in neuplatonischer Art schildert, daß er hier Gott nicht nur als Intelligenz, sondern in ausdrücklicher Berufung auf Avicenna sogar als dator formarum bezeichnet [2]). Wiederholt lehrt er dort auch, wie wir im Verlauf dieses Abschnittes noch hören werden, daß der göttliche Intellekt ausstrahlt über den menschlichen und ihn beim Erkennen erleuchtet, daß der in der Seele vorhandene sich mit der intelligentia divina und der intelligentia angelica verbin-

[1]) I. t. 3. q. 13. m. 1. p. 30b scl: Et quod dicitur in *Libro de causis* (Bardenhewer § 5 p. 168): Causa prima est super omne quod nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio. Et haec est propositio vigesima prima: et in hac propositione dicit (sc. Philosophus): Causa prima superior est narratione; et ideo deficiunt linguae a narratione eius, nisi esse dicamus narrationem eius quoniam ipsa est super omnem causam et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine primae causae. Dicimus ergo, quod notitio intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem. Et hoc vult dicere Augustinus in *Libro de videndo Deum ad Paulinam:* Videre Deum possum, comprehendere vero minime. — [2]) S. I. T. S. 76.

den kann. Daß Albert die neuplatonischen Anschauungen in *De intellectu et intelligibili* s. z. s. bona fide entwickelt, beweist schließlich auch der Umstand, daß er in einer Schrift, in der wir ohne jeglichen Zweifel den Ausdruck seines eigenen Standpunktes zu erblicken haben, im *Libellus de unitate contra Averroistas*[1]), ausdrücklich auf das zweite Buch in *De intellectu et intelligibili* verweist, welches in bewußter Hinsicht am meisten unser Bedenken wachruft.

Wenn wir somit mit vollem Recht die Überzeugung zu vertreten glauben, daß Alberts subjektive Meinung seiner Zeit zu dem Niedergeschriebenen nicht im Widerspruch stand, so werden wir doch diejenigen Teile der Schrift wenigstens, in denen jene erwähnten Lehren entwickelt werden, zur Fixierung seiner eigenen Auffassung nicht heranziehen dürfen. Denn es handelt sich gerade auch hier wieder um jene neuplatonisch-arabischen Lehren über das Wirken der Intelligenzen u. s. w., die er auch im letzten Teile der Metaphysik vorträgt, um derenwillen er jene bekannte Erklärung abgiebt, nur die Lehre der Peripatetiker vorgetragen zu haben. Mehrere Male verweist Albert selbst auf seine Ausführungen in der *Metaphysik*[2]); gemeint aber sind damit gerade diejenigen Partien, bezüglich deren er aufs nachdrücklichste betont, daß er in ihnen nur über die Ansichten anderer referiert habe. Auch würde eventuellen Angriffen gegenüber Albert selbst geltend gemacht haben, daß *De intellectu et intelligibili* zu den *Libri naturales*[3]) gehöre, in denen man ja, wie er

[1]) C. 6. p. 233b: Et hoc est, quod verius de intellectu dici potest et natura ipsius: et disputavimus de hoc latius in *Libro de perfectione animae*, qui secundus est in *Libro de intellectu et intelligibili*.

[2]) L. II. t. un. c. 1. p. 252b: Dicimus ergo supponentes ex his, quae in ultima parte *primae philosophiae* demonstrantur, omnes formas ab intelligentia prima universaliter materiam ambiente dari materiae. A. a. O. c. 9. p. 259b: Quod enim intellectus lumini suo applicantur, patet per motum quem faciunt, quia nullatenus moverent orbes nisi tales fierunt ad lumen primae causae applicationes. Hoc autem longum est hic demonstrare; sed a prima philosophia hoc hic supponatus

[3]) Gelegentlich der Einteilung der *scientia naturalis* in ihre verschiedenen Unterabteilungen Phys. l. I. t. I. c. 4. p. 56f. finden wir auch *De int. et int.* als einschlägiges Werk angeführt. Für das Bestreben Alberts zu systematisieren hochcharakteristisch sei diese Einteilung, insbesondere die uns interessierende über die *scientia de animalibus*, sowie die Namen der

an anderer Stelle ausdrücklich hingewiesen, keine Entwicklung seines eigenen Standpunktes zu erblicken habe. Es ist klar, daß der Inhalt dieser Abhandlung sehr leicht mißverstanden werden und so zu den schärfsten Polemiken auf die religiösen Anschauungen Alberts Anlaß geben konnte. So beziehen sich auf sie jene Erklärungen, durch die er sich in dieser Hinsicht zu stützen sucht, ganz besonders. Wenn anders wir uns nicht mit dem ausdrücklichen Wunsche ihres Verfassers selbst in Widerspruch setzen wollen, so darf *De intellectu et intelligibili* folglich nicht zur Feststellung der eigenen Lehre Alberts verwertet werden.

Deshalb soll indessen diese Schrift in unserer Darstellung keineswegs unberücksichtigt bleiben. Denn diese Schrift enthält eine Reihe höchst interessanter Auseinandersetzungen über das intellektuelle Erkennen, über die verschiedenen Grade und Stufen der Vernunfterkenntnis, die abgerundetste und vollständigste Besprechung der verschiedenen Intellekte, wie wir sie in keiner

---

Schriften, in denen Albert über diese im einzelnen gehandelt haben will, kurz wiedergegeben. Die Naturwissenschaft zerfällt in die Wissenschaft vom beweglichen einfachen Körper (*Physica, De caelo et mundo, De generatione et corruptione*), in die vom beweglichen, einfachen, Zusammensetzung bewirkenden Körper (*Libri meteorum*) und in die vom Zusammengesetzten und vermischten Körper. Letztere hat zu handeln

A. vom unbeseelten (*De mineralibus*),

B. vom beseelten Körper und demnach

I. von der Seele,

a. von der Seele an und für sich (*De anima*),

b. von ihren Thätigkeiten,

1. die sie ihrem Wesen nach verrichtet: von den Lebensthätigkeiten (*De causa vitae et mortis, De causa longitudinis vitae*),

2. die sie ihrem Vermögen nach ausübt,

α) den vegetativen Funktionen: Ernährung (*De nutrimento*), Wachstum und Zeugung (*De generatione*).

β) den sinnlichen Funktionen:

αα) der Wahrnehmung (*De somno et vigilia, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia*),

ββ) den Bewegungen, sowohl denjenigen, die allen Lebewesen gemeinsam sind (*De motibus animalium*), wie denen, die nur mit Lungen ausgerüsteten zukommen (*De respiratione et inspiratione*).

γ) den intellektuellen Funktionen (*De intellectu et intelligibili*).

II. von dem belebten vegetativen und animalen Körper (*De vegetabilibus, De animalibus*).

der übrigen Schriften wiederfinden. Dann aber zeigt sie uns auch in vorzüglichster Weise, in wie hohem Maße unser Polyhistor mit den Anschauungen, welche die Araber über das Wesen und den Prozeß der intellektuellen Erkenntnis vertraten, vertraut ist. Die genaue Entwicklung des Inhaltes von *De intellectu et intelligibili* dürfte ferner dadurch als geboten erscheinen, daß wir in den übrigen Schriften, auch in der *Summa theologiae*, im *Kommentar zu Sentenzen* und der *Summa de homine* nicht selten Stellen — wir wiesen bereits auf solche hin — mit mehr oder minder neuplatonisch-arabischem Charakter finden, die erst durch das, was in dieser Abhandlung ausgeführt wird, ihre volle Erklärung und Beleuchtung erhalten. Endlich aber ist noch besonders hervorzuheben, daß, wenn wir auch eine Reihe von Abschnitten in *De intellectu et intelligibili* für die Feststellung der Lehre Alberts als ungeeignet halten, doch hingegen bezüglich einer Anzahl von Kapiteln nicht das geringste hindert, hier den Ausdruck der eigenen Ansicht Alberts zu erblicken; denn sie enthalten nichts, was auch nur irgendwie den Gegnern Anlaß geben konnte, unseren Scholastiker antichristlicher Anschauungen zu beschuldigen. Dies ist vor allem der Fall bei den Darlegungen über das Objekt des Intellektes, das Intelligibele, bei der Einteilung der Intellekte, bei den Untersuchungen über das Wesen des intellectus possibilis, formalis und principiorum. Obwohl er in diesen Ausführungen sich in den Geleisen der aristotelisch-peripatetischen Lehre hält, so erschien es doch nur ratsam, auf diese bereits im ersten Teil unserer Schrift nur gelegentlich kurz zu verweisen, nicht aber näher einzugehen, da die Schrift *De intellectu et intelligibili* ein in sich gänzlich abgeschlossenes Ganze darstellt und es am zweckmäßigsten erschien, möglichst im Zusammenhang über diese zu referieren.

Was die weiteren Schriften anlangt, in denen Albert vorwiegend als Neuplatoniker spricht, so wäre noch *De causis et processu universitatis* zu erwähnen. Wegen ihres ausgesprochenen neuplatonischen Charakters richten sich auf sie nicht weniger jene Erklärungen Alberts als wie auf die letzten Teile der *Metaphysik* selbst und auf *De intellectu et intelligibili*. Ein besonderer Grund, auf sie näher einzugehen, liegt nicht vor.

Die Quellen Alberts in De intellectu et intelligibili.

Die Schrift *De intellectu et intelligibili* finden wir unter jener Sammlung von Abhandlungen vor, welche den Titel „*Parva naturalia*“ trägt. Da die übrigen Aufsätze, die wir hier vorfinden, zumeist Paraphrasen von gleichnamigen aristotelischen Untersuchungen sind, so ergibt sich die Frage, warum Albert sie gerade in diesen Schriftenkomplex aufgenommen hat. Mit deren Beantwortung aber wird, wie wir sehen werden, zugleich auch auf die Frage nach den Quellen und Vorlagen eingegangen, die Albert für *De intellectu et intelligibili* benutzt hat.

Er selbst erklärt uns in der Einleitung [1]), er wolle den Spuren des Fürsten aller Philosophen folgen; das Buch, welches dieser über die zu behandelnde Materie geschrieben, sei ihm allerdings nicht zu Gesicht gekommen, indessen habe er die sehr zahlreichen Abhandlungen seiner vielen Schüler, welche den gleichen Gegenstand erörterten, gelesen; zuweilen werde er auch insoweit den Plato heranziehen, als dessen Lehre mit den Ansichten der Peripatetiker nicht im Widerspruch stünde. Aus dieser Bemerkung erhellt, daß unser mittelalterlicher Forscher bei der Behandlung des vorliegenden Gegenstandes thatsächlich bestrebt war, in den Bahnen des Aristoteles zu bleiben, daß er nur solche Anschauungen wiedergeben wollte, die dem Geiste der peripatetischen Lehre entsprechen. Auch zeigt uns dies der Umstand, daß er das von ihm in *De anima* Ausgeführte ausdrücklich als Grundlage seiner hier geführten Untersuchung bezeichnet [2]), sowie, daß er bei einzelnen Punkten auf die entsprechenden eingehenden Erörterungen in der erwähnten Schrift und in der *Metaphysik* verweist [3]). Daß wir *De intellectu et intelligibili* aber gerade unter den *Parva naturalia* antreffen, hat noch speziell den Grund, daß er, wie er selbst sagt [4]), eine Lücke zwischen *De sensu et sensato* und *De somno et vigilia* ausfüllen will, da die Untersuchung über den Traum, die als-

[1]) De int. et int. L. I. t. 1. p. 239b. [2]) A. a. O. p. 239b.

[3]) Z. B. a. a. O. c. 2. p. 240a. c. 4. p. 242a, b. c. 6. p. 244a t. 3. c. 1. p. 250a. c. 2. p. 251b.

[4]) A. a. O. c. 1. p. 239a. Vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 59.

dann von ihm ganz von arabischem Standpunkte aus durchgeführt wird, eine genauere Kenntnis des Intellektes und dessen Objektes voraussetze.

Was nun die Frage anlangt, welche Schriften speziell ihm als Vorlage gedient haben können, so sagt er uns selbst, wie wir bereits wissen, daß er eine große Anzahl von Abhandlungen seitens der Schüler des Aristoteles gelesen hat, die den gleichen Gegenstand trefflich behandelt hätten. Wir dürften daher nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß in vorliegendem Falle nicht eine bestimmte einzelne Schrift von besonderem Einfluß auf Albert gewesen ist, sondern daß es sich um eine Kompilation aus einer ganzen Menge von Aufsätzen, die den nämlichen Gegenstand erörterten, handelt.

Zunächst werden wir allerdings hierbei an solche zu denken haben, die den gleichen Titel *De intellectu et intelligibili* tragen und ihm selbst bekannt sein konnten. Zugänglich waren ihm in der That unter diesem Namen Schriften von Alkendi[1]) und Alfarabi[2]). Während die des ersteren in ihrer grundrißartigen Kürze kaum einen direkten Einfluß auf Albert ausgeübt haben dürfte, wird dagegen Alfarabis ausführlicheres Werk mehrmals herangezogen[3]). Der Ausgangspunkt für die Araber war, was die hier vertretene Lehre vom Intellekt anlangt, der

[1]) Leclerc. Histoire de la médecine arabe. Paris, 1876. II, 494. Die lateinische Übersetzung der Schrift Alkendis ist zum ersten Male herausgegeben worden von Albino Nagy in den Beitr. z. Gesch. der Philos. des M. A. Bd. II. Heft 5.

[2]) Vgl. Leclerc, a. a. O. p. 505. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe 1859. p. 242. M. Steinschneider, Al-Farabi II (Mémoires de l'acad. de St. Petersbourg VIIe série, tome XIII, 1869. Nr. 4.) p. 90. Schmölders, Documenta p. 64 f. Bach, a. a. O. S. 85.

[3]) Unter Miterwähnung derjenigen Belege, welche bereits Steinschneider (a. a. O. p. 91) gab, sei verwiesen auf De int. et int. t. 3. c. 3. p. 255b; c. 9. p. 260a. De unit. int. c. 4. p. 222a. S. th. II. t. 13. p. 77. m. 5. q. 397b; t. 15. q. 93. m. 2. p. 548b. Wohl bezieht Albert sich, wie Bach (a. a. O. S. 85. Anm. 2) hinweist in De caus. l. II. c. 9. p. 646a. auf Alfatabis De intellectu et intelligibili, nicht aber Anal. post. l. I. t. 1 c. 2. p. 517a (Et haec, quae dicta sunt de scientiis Arabum, sunt excerpta, quorum commentum super hunc posteriorum librum ex sententia Alpharabii Arabis ad nos devenit.) und a. a. O. t. 2. c. 11. p. 541a, wo er nach Entwicklung von „tres modi dicendi per se subjectum de praedicato et praedicatum de subjecto" sagt: Et haec sunt verba Alpharabii sine additione et diminutione et sine expositione.

Liber alter de anima des Alexander Aphrodisiensis oder genauer der in diesem speziell über den *νοῦς* handelnde Ausschnitt [1]). Isaak ibn Honain hatte letzteren ins Arabische übersetzt und Averroës hierzu einen Kommentar geschrieben [2]). Ebendieser Abschnitt war auch unter dem Titel *De intellectu et intelligibili* ins Lateinische übertragen worden [3]). Albert ist ohne Zweifel mit dieser Übersetzung bekannt, da wir sie gelegentlich von ihm zitiert finden [4]). Daß er jedoch in seinen eigenen Ausführungen von ihr speziell abhängig wäre, läßt sich nicht feststellen. Er beruft sich auch auf Porphyrius [5]), den die arabischen Bibliographen gleichfalls als Verfasser einer Abhandlung *Über den Intellekt und das Intelligible* bezeichnen [6]).

Es wäre indessen ein Fehler, wollte man meinen, Albert habe mit den Schriften der Schüler des Aristoteles ausschließlich die gemeint und nur auf solche sich bezogen, die etwa denselben Titel *De intellectu et intelligibili* trugen und speziell über diese Materie handelten. So beruft er sich ausdrücklich auf die *Metaphysik* des Avicenna [7]) und benützt dessen *Liber sextus naturalium* [8]). Bei den Ausführungen, welche wir über den Ursprung und die Verschiedenheiten der Seelenstufen vorfinden, wird der *Liber de definitionibus* des Isaak Israëli [9]) zitiert. Gelegentlich bezieht sich Albert auch auf Algazel, Abubaker und Averroës [10]). Was die Schriften des letzteren anlangt, so können außer den Kommentaren zu *De anima* noch *De beatitudine animae* [11]) und die *Epistola de connexione*

[1]) Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Suppl. Arist. II, 1. (ed. Bruns), Berlin, 1887. p. 106—173.

[2]) Steinschneider, a. a. O. p. 93.

[3]) Die lateinische Übersetzung finden wir unter dem Titel *Alexandri Aphrodisei de intellectu* als eines der sieben Schriftchen des von Alexander Achillinus zu Bologna 1501 edierten *Septisegmentatum opus* vor.

[4]) S. de hom. 9. 8. a. 2. p. 58b; q. 54. a. 3. p. 261b.

[5]) De int. et int. t. 2. c. 2. p. 247a.

[6]) A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. S. 25. — Zu den obigen Ausgaben ist benutzt, was v. Hertling (a. a. O. S. 58) bereits bemerkt. [7]) De int. et int. l. I t. 1. c. 2. p. 240a.

[8]) A. a. O. t. 3. c. 3. p. 251b f. [9]) A. a. O. t. 1. c. 5. p. 243b.

[10]) A. a. O. t. 2. c. 2. p. 247b. cf. c. 1. p. 246a.

[11]) Als 5. Schriftchen in dem schon erwähnten *Septisegmentatum opus* abgedruckt.

intellectus abstracti cum homine, ferner auch die ihrem Inhalt nach verwandte Schrift *De continuatione intellectus cum homine* des Avempace[1]), die Albert in anderem Zusammenhang citiert, von mittelbarem Einfluß gewesen sein. — Was die griechischen Philosophen anlangt, so beruft er sich vor allem, abgesehen von Aristoteles und Plato, auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius[2]), der bei ihm in hohem Ansehen steht, auf Boëthius[3]), auf Hermes Trismegistus[4]) und Ptolemaeus[5]). Wir finden ferner Theophrast[6]), Eustratius[7]) zitiert; auch Johannes Damascenus[8]), sowie der *Liber de motu cordis*[9]) des Alfredus Anglicus wird einmal erwähnt. Auch der Einfluß des *Liber de causis*[10]) macht sich an einzelnen Stellen geltend.

Aus diesen Angaben ersehen wir zur Genüge, daß unser Scholastiker bei der Abfassung von *De intellectu et intelligibili* zumeist Vorlagen neuplatonischen Charakters benützt hat. Wie aber ist dies möglich, fragen wir uns, da er doch den Spuren des Aristoteles folgen will? Die Antwort kann nur die sein, daß er die neuplatonisch-arabischen Anschauungen, zu deren Interpreten er sich hier macht, irrtümlicherweise auf diesen zurückführt. Dies zeigt uns nicht nur der Umstand, daß er in einem der Anfangskapitel der uns hier vorliegenden Abhandlung die Peripatiker ausdrücklich als Verfechter des neuplatonischen Satzes: „Die erste Ursache strömt in das Verursachte mehr hinein als die zweite" bezeichnet[11]), sondern auch vor allem

[1]) De unit. int. c. Averr. c. 5. p. 232b: Avempace dixit istam absurditatem in epistola, quam vocavit *de continuatione intellectus cum homine*.

[2]) De int. et int. t. 1. t. 1. c 4. p. 241b (Et haec sententia optimorum fuit sapientum Graecorum Theophrasti et Dionysii). c. 8. p. 245b. l. II. c. 11. p. 261a (Et hoc est, quod dicit magnus Areopagita).

[3]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 8. p. 245b. t. 2. c. 1. p. 246a.

[4]) A. a. O. l. II. c. 6. p. 258a. c. 9. p. 260a.

[5]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 4. p. 241b. l. II. c. 9. p. 260a.

[6]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 4 p. 241b l. II. c. 4. p. 256a.

[7]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 2. p. 240b. [8]) A. a. O. t. 2. c. 2. p. 247b.

[9]) A. a. O. t. 1. c. 4. p. 242a.

[10]) Es entstammt dieser Schrift der Gedanke, daß das Erste in alles Folgende mehr einfließt als das Zweite (a. a. O. l. I. c. 3. p. 241a. cf. O. Bardenhewer, a. a. O. S. 163. § 1); ferner die Einteilung der Thätigkeiten der vernünftigen Seele (a. a. O. c. 5. p. 243a. S. S. 324f. cf. Bardenhewer a. a. O. S. 165. § 3). [11]) A. a. O. c. 3. p. 241a.

der Standpunkt, den Albert bezüglich des Ursprunges neuplatonischer Anschauungen ganz allgemein und durchgängig in seinen Schriften vertritt. Über diesen belehrt uns am besten das Urteil, das er selbst über den Verfasser des *Liber de causis* [1]) vertritt. Seine Ansicht geht dahin, daß derselbe in vorliegender Gestalt zwar nicht als ein Werk des Aristoteles angesehen werden darf; er glaubt jedoch, daß ein Jude namens David die in ihm enthaltenen Lehren aus den Schriften des Aristoteles, des Avicenna, Algazel und Alfarabi zusammengetragen hat. Er sieht somit in diesem Buche den Ausdruck rein peripatetischer Anschauungen [2]). Hält Albert aber die extrem neuplatonischen Doktrinen des *Liber de causis* für peripatetische Ansichten, so ist nicht zu zweifeln, daß er über den Ursprung der tat-

[1]) Dieses Buch ist ein Auszug aus der dem Neuplatoniker Proclus angehörigen Schrift *στοιχείωσις θεολογική*. Derselbe wurde von einem spätestens um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, vielleicht auch zwei Jahrhunderte früher lebenden gläubigen Mohammedaner, der den Namen des Aristoteles als Pseudonym gewählt hatte, nach einer arabischen Übersetzung jener unter des Proclus Namen gehenden Schrift abgefaßt. S. Bardenhewer, a. a. O. S. 37. 51. Der *Liber de causis* hat in der philosophischen Literatur des Mittelalters eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt. Der erste Lateiner, der nachweisbar diese Schrift benutzt hat, ist Alanus de Insulis († 1202); Alexander von Hales hat diesem Buche, wie es scheint, den Namen „*Liber de causis*“ gegeben. S. Bardenhewer a. a. O. S. 205 ff. 232. Wir finden es in der Folgezeit von sämtlichen bedeutenden Scholastikern herangezogen. Noch im siebzehnten Jahrhundert berufen sich auf dasselbe die Jesuiten Benedikt Pereyra (1610 †) und Silvester Maurus (1687 †) in ihren eigenen Beweisführungen. S. a. a. O. 301 f. Über Alberts Stellung zum *Liber de causis* s. des näheren Ernst Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. „Liber de causis et processu universitatis“ zur „*στοιχείωσις θεολογική*“ des Proclus, und was lehren uns dieselben? München J. D. 1892.

[2]) De caus. et proc. univ. l. II. t. 1. c. 1. p. 563a: Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit. A. a. O. p. 564b: David . . hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alpharabii.

Interessant sind die Angaben Alberts über die verschiedenen Namen, welche die einzelnen Philosophen der Schrift gegeben haben. Alfarabi hätte ihr den Titel *De bonitate pura*, Algazel *De floribus divinorum*, Avicenna *De lumine luminum* die Anhänger des Aristoteles *De causis causarum* gegeben (a. a. O. p. 563b—564b).

sächlich mit aristotelischen Gedanken verquickten neuplatonischen Lehren, wie sie von den Arabern vertreten werden, in gleicher Weise dachte.

Andererseits aber kann man wohl annehmen, daß ihm der Gegensatz zwischen Aristotelischem und Neuplatonischem nicht immer völlig entgangen ist. Bei der großen Verehrung, die er gegen Aristoteles hegt, dürfte es ihm aber als fast unmöglich erschienen sein, daß das, was die Späteren selbständig gedacht und weitergeführt hatten, nicht doch wenigstens seinem Keime nach schon in der Lehre des Meisters enthalten sein sollte. Daher erklärt es sich auch, daß er in den Schriften der nacharistotelischen, speziell aber der arabischen Philosophen mehr oder minder nur Kommentare zu aristotelischen Gedanken erblickte, daß er in dem *Liber de causis* gleichsam „das letzte Wort der peripatetischen Metaphysik“ [1]) sieht und die Abhandlungen der arabischen Autoritäten über den Intellekt und das Intelligibele in analoger Weise wahrscheinlich als den Abschluß und Gipfelpunkt der aristotelischen Lehre vom intellektuellen Erkennen hielt.

Einleitung.

De intellectu et intelligibili, die Schrift mit der wir uns hier zu beschäftigen haben, zerfällt in zwei Bücher. Das erste teilt sich wieder in drei Traktate, und zwar handelt der erste nach Alberts eigener Angabe über die Natur des Intellektes, der zweite über das Intelligibele und der dritte über das Verhältnis zwischen Intellekt und Intelligibelem. Das zweite Buch bespricht die Vollendung des Intellektes.

Da *De intellectu et intelligibili* eine der abgerundetsten und abgeschlossendsten Abhandlungen Alberts überhaupt ist, so tun wir nur gut, wenn wir, um im Zusammenhang zu bleiben, uns im wesentlichen an seine eigene Anordnung des Stoffes halten.

Bei der Entwicklung der in genanntem Schriftchen vorgetragenen Lehren werden wir Gelegenheit nehmen, die gleichen oder ähnlichen Anschauungen, die wir in anderen Schriften vorfinden, darzulegen oder auf sie zu verweisen.

[1]) v. Hertling, Liber de causis. Histor.-polit. Blätter. 1882. Bd. 90. LII. S. 720.

Die Natur des Intellektes.

Das Prinzip des Erkennens und Lebens.

Während unser Scholastiker in *De anima* und in der *Summa de homine* bei der Lehre vom Erkennen nur die psychologische Frage zu beantworten sucht, auf welchem Wege der Erkenntnisprozeß zu stande kommt, welche Faktoren hierbei thätig sind und wie beschaffen er ist, beginnt er in vorliegender Schrift seine Untersuchung über den Intellekt und das Intelligibele mit der Erörterung des metaphysischen Problems des Ursprungs der Erkenntniskraft. Er unterscheidet für dessen Lösung von vornherein eine zweifache Möglichkeit. Entweder hat jede Natur, welche die Fähigkeit zu erkennen besitzt, dieselbe aus sich selbst oder aber sie verdankt sie einer anderen und zwar einer solchen, welche höher steht als sie selbst. Indessen ist der erste Fall ausgeschlossen. Denn sonst würde das Prinzip in allen lebenden Wesen selbst sich befinden: es würde dies seine eigene Erkenntniskraft sein, die nicht unvollkommen, sondern vollkommen, die nicht passiv, sondern aktiv wäre [1]). Da diese Eigenschaften der Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen jedoch nicht zukommen, so ergiebt sich, daß man diese Potenz ihrem Ursprunge nach von einem anderen außer ihr befindlichen Prinzip herzuleiten hat. Welches ist dieses nun aber? Da alles Geschaffene an Vorzüglichkeit notwendig hinter seiner ersten Ursache zurücksteht, so zeigt der Defekt, den die den Lebewesen eigentümliche Erkenntniskraft aufweist, nicht nur, daß sie von irgend einer anderen Potenz herstammen muß, sondern er lehrt uns auch, daß der Abstand zwischen ihr und demjenigen, das die Ursache und den Quell der Erkenntnis bildet, ein großer ist. Daraus folgt wieder, daß, wenn anders man einem regressus in infinitum entgegen will, die Fähigkeit zu erkennen von einem solchen herzuleiten ist, welches das Erste und der vollkommensten Erkenntnis Fähige ist. Wir sehen so, daß für die Bestimmung der bewirkenden Ursache für die Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen der speziell bei den Neuplatonikern

[1]) Vgl. S. 89.

beliebte Gedanke, daß ein Unvollkommenes als seine Ursache ein entsprechend Vollkommenes voraussetzt, maßgebend ist.

Jene Natur, die in vollendetster Weise zu erkennen vermag, erweist sich aber nicht nur als die causa efficiens, sondern auch als die causa formalis für die Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen. Denn diese ist bei ihnen allen der Gattung nach die nämliche. Was immer aber der Gattung oder der Natur nach übereinstimmt, setzt eine gemeinsame Ursache für eben diese Übereinstimmung voraus. Hieraus ergiebt sich, daß die Erkenntniskraft der lebenden Wesen von einem einzigen ersten erkennenden Prinzip bewirkt wird, welches demgemäß sowohl bewirkende, wie formale Ursache ist [1]).

Für die intellektualistische Richtung der Peripatetik ist es charakteristisch, daß zuerst nach dem Prinzip des Erkennens gefragt wird, daß an das des Wollens überhaupt nicht gedacht und nach dem des Lebens und Seins nur insofern geforscht wird, als es zu wissen interessiert, in welchem Verhältnis dieses zu dem des Erkennens steht. Hierbei geht Albert von dem Satze aus, daß in der natürlichen Ordnung wohl das Erste in das Zweite, das Zweite in das Dritte u. s. w. hineinfließt, daß niemals jedoch das Umgekehrte der Fall ist. Hingewiesen sei, daß er diesen ausgesprochen neuplatonischen [2]) Grundsatz aus-

[1]) L. I. t. 1. c. 2. p. 240a f. Am Schluß obiger Entwicklung giebt uns Albert die Quelle an, die er für sie benützt hat. Er habe sie, bemerkt er, gänzlich dem „aristotelischen" Aufsatz *De universitatis principio* entnommen, den Avicenna in seiner Metaphysik erwähne (diese angeblich aristotelische *epistola Aristotelis quam scripsit de universitatis principio* ist gewiß identisch mit der *quaedam Aristotelis epistola quam de principio universi esse composuit*, welche nach Albert De caus. et proc. un. l. II. t. 1. c. 1. p. 564b (s. S. 313 Anm. 2) für David die Grundlage des *Liber de causis* war. Vgl. Bardenhewer S. 126; Steinschneider, Hebr. Übers. S. 250). Er fügt noch hinzu, daß auch Eustratius in seinem Kommentar zur Ethik des Aristoteles alle Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen aus der ersten erkennenden Ursache herfließen läßt.

[2]) Dieser Gedanke bildet den Ausgangspunkt für die Untersuchung im *Liber de causis*, s. Bardenhewer a. a. O. § 1. S. 163: Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. . . . causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsum.

drücklich den Peripatetikern in den Mund legt [1]). Da nun in der Ordnung der Natur Leben eher als Empfinden und Empfinden eher als intellektuelles Erkennen angetroffen wird, so scheint es, wird weiter ausgeführt, daß das Leben die erste Quelle des Erkennens bildet und, gleichwie das Dreieck im Viereck eingeschlossen, so auch in dem Vermögen zu leben, die Fähigkeit zu empfinden und vernünftig zu erkennen enthalten ist. Diese Ansicht ist jedoch falsch, da das seiner Natur nach Unvollendete nie univoke Ursache des Vollendeten sein kann. Dasjenige, was nur Leben, nicht aber auch Empfindung und Vernunft besitzt, stellt das Unvollendetste in der Gattung „Lebewesen" dar; die Lebensfähigkeit kann darum auch nicht Prinzip der Erkenntniskraft sein. Da man im Gegenteil annehmen muß, daß sämtliche Bestimmungen, welche univok Verursachtem zukommen, in ungleich höherem Grade der Ursache des Verursachten eigen sind, kann die Fähigkeit zu erkennen nicht von einem Lebenden herrühren, dem die Potenz zu erkennen fehlt. Nun aber steht gerade die Erkenntniskraft höher als das Vermögen zu Empfinden und zu Leben. Das Prinzip des Erkennens ist zugleich auch der Urgrund alles Lebens. Als das gemeinsame Prinzip wird von Albert alsdann ohne weiteres „die erste Ursache" angesehen und von ihr gesagt, daß sie selbst alle Vollkommenheiten ohne Unterscheidung und Reihenfolge in sich besitze, daß diese jedoch in das Verursachte in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge flössen. Während das Leben der ersten Ursache auch zugleich ihr Erkennen bildet, das Vermögen zu leben bei ihr nicht als eine besondere Fähigkeit zu dem Vermögen zu erkennen hinzutritt, ist dies bei den Geschöpfen anders. Hier besteht zwischen den Fähigkeiten ein Unterschied, und insofern bildet die des Lebens das Fundament für die höheren des Empfindens und des intellektuellen Erkennens [2]).

Welches ist nun aber jene Natur, welche den gemeinsamen Urgrund alles Lebens und Erkennens bildet? Albert

[1]) L. 1. t. 1. c. 3. p. 241b: Cum enim dicatur, causa prima plus influere quam secunda, hoc tradiderunt Peripatetici esse verum de causa vera.

[2]) A. a. O. p. 240b f.

nimmt zu dieser Frage in der Weise Stellung, daß er die Ansicht, die Seele werde mit ihren Fähigkeiten durch die aus der ersten Ursache hervorgegangenen Intelligenzen und damit durch Zwischenglieder geschaffen, zurückweist und ihr Sein auf die erste Ursache selbst zurückführt. Gegen jene irrige Anschauung geht er in einer sehr merkwürdigen Art und Weise vor. Er führt die Gründe an, welche von den Vertretern derselben geltend gemacht wurden, sucht sie zu widerlegen und bemüht sich dann wieder zu zeigen, daß sie überhaupt nur vermeintliche Gegner seien, daß ihre Lehre vielmehr, wenn sie richtig verstanden werde, mit seiner eigenen völlig im Einklang stehe.

So bemerkt er zunächst, daß, wie es scheine, nach Plato die Intellektualität beim Menschen, die Sensibilität beim Tier, welche beide bei ihnen zugleich Lebensprinzip sein sollen [1]), und das Leben bei der Pflanze von den Bewegern der Gestirnkreise herflössen [2]), da er den Obersten der Götter zu letzteren sagen läßt: „Den Samen für diese werde ich selbst bereiten und euch übergeben; ihr möget dessen weitere Bildung besorgen“ [3]). Derselben Ansicht scheinen, fährt Albert fort, alle diejenigen zuzustimmen, welche überliefert haben, daß die Seelen der Lebewesen von den Intelligenzen verursacht sind: gemeint können hiermit nur die arabischen Philosophen, speziell Avicenna [4]), sein. Diese Lehre hätten sie insbesondere durch folgende drei Argumente zu stützen gesucht. Erstens, das, was in der Ordnung des Verursachten das letzte darstellt, geht aus der ersten Ursache nicht direkt, sondern nur durch Mittelursachen hervor. Das zuletzt Verursachte sind die Formen desjenigen, dem Entstehen und Vergehen zukommt. Die Zwischenglieder sind aber die Gestirngeister oder die Intelligenzen, und zwar ist die nächste, aus der die Seele hervorfließt, die Intelligenz, welche den letzten Kreis bewegt. Zweitens, die Intelligenz

[1]) Vgl. T. I. S. 25. Anm. 4. S. 26 Anm. 1.

[2]) Dies wenigstens ist der Sinn der verderbten Stelle: Et videtur Plato velle, quod intellectualitas in homine et sensibilitas in brutis utrumque vitae principium in vegetabilibus et brutis effluat a motoribus orbium et stellarum. (De int. et int. l. 1. t. 1. c. 4. p. 241a).

[3]) S. 1 ,60.

[4]) S. 1, 72 f.

wirkt ebenso auf die Seele ein, wie diese auf die Natur des beseelten Körpers. Gleichwie wir sagen, daß die Seele die Ursache des beseelten Körpers, seiner Bewegungen und Empfindungen bildet, insofern er belebt ist, so müssen wir auch zugeben, daß die unterste Intelligenz die Ursache der erkennenden Seele ist, insofern diese erkennt, weil ihr Erkennen nur eine Wirkung des Lichtes der Intelligenz darstellt. Drittens endlich, wie der belebte Körper unter dem Einfluß der Gestirne [1]) geschaffen und gebildet wird, so wird es auch die Seele unter dem der Intelligenz.

Wenn das Erkenntnisvermögen von der Intelligenz des letzten oder irgend eines andern oder aller Kreise herflösse, dann würde es, erwidert ihnen Albert, in seiner Betätigung den Bewegungen der Gestirne unterworfen sein. Daß dies der Fall ist, wird von ihm in Berufung auf die Peripatetiker und Ptolemaeus in Abrede gestellt. Für das Gegenteil spreche der Umstand, daß die Seele sich auf das richtet, was noch höher als die Sphären selbst liegt, sich frei von dem abwendet, wozu die Bewegung der Gestirne hinneigt, und sich vermöge ihrer Weisheit und Erkenntniskraft anderem zukehrt. Einer der Zwischenursachen könne sie ihr Sein nicht verdanken, da, wenn diese thätig seien, sie nur Vollkommenheiten spendeten, die von der ersten Ursache herrühren, und sie selbst nur als deren Werkzeuge handelten. Das Verhältnis zwischen den Mittelursachen und der ersten Ursache wird mit dem der Farben und des Lichts, das ihnen ihr Sein gibt, verglichen. Es wird sodann betont, daß dies die Ansicht der vorzüglichsten griechischen Weisen, des Theophrast, des Dionysius (Areopagita) und anderer Philosophen sei [2]).

Mit ihnen erklärt er sich auch in der Ansicht, die er selbst über den Sinn jener Worte Platos hat, in Übereinstimmung. Letzterer wolle nur sagen, daß die Gestirngeister den ihnen vom Demiurgen erteilten Befehl in der Weise ausführten, wie die Werkzeuge in der Hand des Künstlers dessen eigene Ideen

[1]) Mit corpus caeleste (a. a. O. p. 241b) ist hier nicht der Äther gemeint, sondern der Himmelskörper als Gestirn verstanden. Über den Einfluß der Gestirne auf die Zeugung vgl. I, 68.

[2]) A. a. O. p. 141b.

verwirklichen hälfen, nicht aber, daß sie selbst die Ursache der Seelen seien. Welches der wirkliche Sinn jener Stelle im *Timaeus* ist, wurde bereits bei anderer Gelegenheit entwickelt [1]). Es sei noch darauf hingewiesen, daß Albert jedoch die nämliche Auffassung, welche er hier beanstandet, in anderem Zusammenhange [2]) selbst vertritt. Nichts anderes hätten auch, führt er weiter aus, die späteren Philosophen gelehrt, soviel ihrer gesagt, daß die Seelen aus den Intelligenzen hervorströmten, da nur in dem angegebenem Sinne von einem Hervorgehn aus diesen die Rede sei. Unser Philosoph läßt sich somit aus Verehrung seinen arabischen Lehrern gegenüber dazu verleiten, ihre Anschauung, daß die Seele wie alle übrigen Formen von der Intelligenz des untersten Kreises, der sog. intelligentia agens, gespendet wird, derart umzudeuten, daß es den Anschein gewinnt, als ließen jene Philosophen die Seelen unmittelbar aus der prima causa unter einer ganz akzidentellen Beihülfe der Intelligenz hervorgehen.

Seine eigene Meinung über das Verhältnis der Betätigung Gottes und der Intelligenzen bei der Erschaffung der Seele spricht er am Schluß seiner Entwicklung dahin aus, daß er ihr Wesen und Sein auf die erste Ursache, ihre organischen Fähigkeiten auf die Intelligenzen zurückführt. Die erste und völlige Ausgießung (fusio) der Seele und überhaupt jeder Natur erfolge durch die erste Ursache; die niederen Gestirnkreise bethätigten sich als Werkzeuge der ersten Ursache insofern, als sie die Naturen in organischer Hinsicht bestimmten und der Materie anpaßten. Daher habe denn auch Plato gelehrt, daß die Seele von jeglichem Gestirnkreis etwas empfängt, das Gedächtnis vom Saturn und andere Vermögen von anderen [1]). Es sei bemerkt,

[1]) S. S. 62.

[2]) De animal. l. XVI, t. 1. c. 5. p. 455a wird ausgeführt, daß die niederen Götter auf Grund des ihnen vom Demiurgen zuteil gewordenen Auftrags der Materie der entstehenden Wesen Formen aufprägen, die ihnen selbst ähnlich sind (vgl. I, 60f.). S. de hom. q. 16. a. 3. p. 83a heißt es, daß nach Plato die Intelligenz es ist, welche sämtliche Formen spendet: Albert weist hier diese Ansicht zurück (vgl. S. 62 f. u. 72). S. ferner das Kap. „Ursprung und Entstehung der Seele" im dritten Abschnitt.

daß diese Anschauung nicht, wie Albert glaubt, von Plato, sondern von den Neuplatonikern herstammt [2]). Ebenso, wie unser Scholastiker Lehren, welche erst die arabischen Peripatetiker aufgestellt haben, bei Aristoteles selbst findet, weist er Gedanken, die er bei Neuplatonikern findet, ohne weiteres schon dem Plato zu. Auch sei darauf noch hingewiesen, daß er dort, wo er als Schüler Augustins spricht, wie wir im folgenden Abschnitt hören werden, diese Annahme, daß die Seele von den Gestirnen her bestimmte Fähigkeiten erhält, scharf zurückweist.

[1]) A. a. O. p. 242a. Über diese mit Unrecht dem Plato zugeschriebene, in Wahrheit erst neuplatonische Lehre berichtet uns Albert des Näheren De an. l. I. t. 2. c. 7. p. 24b. Hier referiert er, daß nach Plato die Seele in der Sphäre des Saturn das gute Gedächtnis, in der des Juppiter die Fähigkeit, aus dem Wahrscheinlichen zu folgern, in der des Mars den Zornmut, in der der Sonne die „Beleuchtung" der Sinneswelt d. h. die sinnlichen Erkenntniskräfte, in der des Merkur den Instinkt, in der der Venus das sinnliche Begehren und in der des Mondes die Bewegungen erhält, die sie macht, um der Natur des Körpers bei seinen vegetativen Funktionen zu folgen. Albert dürfte diese Lehre, ebenso wie die Platoniker des 12. Jahrhunderts, welche wie Bernhard von Chartres u. a. annehmen, daß die Seele beim Herabsteigen aus präexistentiellem Zustande während der Wanderung durch die Himmelssphären durch Planeteneinflüsse ihre Haupteigenschaften empfängt (Barach, Bibl. philos. med. aet. II. Alfredi Anglici, *De motu cordis*. Innsbruck, 1878. p. 101. Adn. 3) aus des Macrobius *Somnium Scipionis* (I. 12–14) entlehnt haben, wo es heißt: Hoc ergo primo pondere de Zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, non solum, ut diximus, luminosi, id est, visibilis corporis avertitur accessu, sed etiam singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit, in Saturni sphaera rationationem et intelligentiam, quod *λογιστικόν* et *θεωρητικόν* vocant in Iovis vim agendi, quod *πρακτικόν* dicitur, in Martis animositatis ardorem, quod *θυμικόν* nuncupatur, in Solis sentiendi opinandique naturam, quod *αἰσθητικόν* et *φαντασικόν* appellant, desiderii vero motum, quod *ἐπιθυμητικόν* vocatur, in Veneris, pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat, quod *ἑρμηνευτικόν* dicitur, in orbe Mercurii, *φυτικόν* vero, id est, naturam plantandi et augmentandi corpora in ingressu globi lunaris exercet. Wenn auch zwischen der Aufzählung, wie sie Albert in De an. a. a. O. bietet, und der in der zitierten Stelle des Macrobius einzelne Abweichungen zu konstatieren sind, so ist doch ohne Zweifel Macrobius hier seine erste Quelle, da er die eben zitierte Stelle aus dem *Somnium Scipionis* anderwärts (S. de hom. q. 5. a. 3. p. 42a) selbst ihrem Wortlaut nach anführt.

[2]) Die weiteren Belege aus Macrobius a. a. O. s. bei Lobek. Aglaophamus. Königsberg. 1829. p. 932 ff.

Die Entstehung der verschiedenen Seelenstufen.

Sowohl als Aristoteliker, wie als Neuplatoniker handelt Albert über die Verschiedenheit der Seelenstufen. Als Peripatetiker interessiert ihn, das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander klarzulegen; als Neuplatoniker vertieft er sich in die Frage nach dem Ursprung und der Entstehung der Verschiedenheit der Seelengattungen. Während er sich im ersteren Falle der dem Aristoteles eigentümlichen biologischen Betrachtungsweise bedient, wird von ihm im letzteren die metaphysische angewandt.

In seinen diesbezüglichen Untersuchungen vermissen wir freilich die Klarheit aristotelischen Denkens gänzlich, an ihrer Stelle finden wir das Dunkel neuplatonischer Mystik.

Was seine Darlegungen des Näheren betrifft, so will unser Philosoph, wie er sich als Neuplatoniker ausdrückt, „die Art des Herabsteigens der Seelen" erklären, d. h. wieso es möglich sei, daß drei verschiedene Gattungen von Seelen, die vegetative, sinnliche und intellektuelle, vorhanden sind, da doch ihr gemeinsames Ausgangsprinzip, die erste Ursache, welche durch ihr Licht die Seelen ausgießt, nur eine einzige, einfache, intellektuelle Natur ist. Bevor unser Philosoph seine eigene Ansicht über die Ursache des Vorhandenseins verschiedener Seelenstufen vorträgt, weist er zwei andere Lösungsversuche zurück. Die Verschiedenheit der Seelen könne nicht durch die Zwischenbeweger (motores intermedii) d. h. die niederen Intelligenzen veranlaßt sein, da auch diese lediglich intellektueller Natur wären [1]). Nach einer anderen Erklärung seien alle Seelen intellektuell und alle Körper belebt, jedoch vermöge die Seele wegen der Schwere der Materie in einzelnen Körpern ihre motorischen, sensitiven und intellektuellen Funktionen nicht auszuüben. Zu dieser Lehre hat sich, wie Albert wohl mit Unrecht annimmt, Pythagoras bekannt. Er soll, wie uns weiter berichtet wird, den Grad der

[1]) Wenn die niederen Intelligenzen ihrer ausschließlich intelektuellen Natur wegen nicht die Ursache für die Existenz der vegetativen und sensitiven Seele sein sollen, so dürfen sie aber auch nicht als die Ursache der der Seele eigentümlichen sinnlichen Potenzen angesehen werden, wie Albert doch andererseits will.

Bethätigung des dem einzelnen Körper innewohnenden seelischen Lebens von dem seiner Terrestreität d. h. der Menge der in ihm vorhandenen erdigen Bestandteile abhängig gemacht haben. Da der menschliche Körper am wenigsten erdig und seine Komplexion die geringsten Gegensätze aufweist, so übt bei ihm die Seele ihre Thätigkeiten noch am vollständigsten aus. In geringerem Grade sei dies beim Tier, in noch geringerem bei der Pflanze der Fall, im Stein endlich ersticke und erlösche das seelische Leben gänzlich. Albert entgegnet, daß die Verschiedenheit der Seelenstufen dieser Auffassung zufolge ein Ergebnis einer Unvollkommenheit des Seienden wäre, daß eine solche aber nicht existiere, da es die Natur nicht an dem Notwendigen fehlen lasse [1]). Die Form sei es vielmehr, welche ihrerseits der Materie ihre Bestimmung gebe, in der Verschiedenheit der Form habe die der Materie ihre Ursache. Wie wäre es also möglich, daß in allen Körpern, die ihrer Gestalt, Größe und Natur nach so verschieden sind, ein und dieselbe Gattung der Seele vorhanden ist! [2])

Während Albert dem Pythagoras als Schüler des Aristoteles antwortet, gibt er doch, wie oben bereits hingewiesen wurde, seine eigene Erklärung vom Standpunkt des Neuplatonismus aus. Er legt hierbei den Satz zu Grunde, daß alle Formen um so reicher an Vorzügen und Vollkommenheiten sind, je näher sie der ersten Ursache stehen, daß sie dagegen um so ärmer an ihnen werden, je weiter sie sich von ihr entfernen. Durch den größeren oder geringeren Abstand von der ersten Ursache erklärt sich seiner Ansicht nach auch die Verschiedenheit der Seelenstufen. Dasjenige nämlich, was zwar aus dem in sich selbst Ununterschiedenen hervorgeht, kann nämlich gleichwohl seinem Sein und Wesen nach gerade so verschieden sein wie die Strahlen der Sonne. Denn, obwohl diese von der einen Sonne ausgehen, sind sie doch, je nachdem sie nur durch die Luft gehen oder auf gefärbtes Glas treffen, voneinander

[1]) Mit: Natura nunquam deficit in necessariis oder vollständiger: Natura neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis gibt die Scholastik den bekannten der aristotelischen Naturphilosophie wieder: *ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτε ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων* (De an. III, 9. p 432b 21).

[2]) De int. et int. l. I. t. 1. c. 5. p. 242b.

verschieden. Ebenso ist es möglich, daß trotz der Einheit der Entstehungsursache verschiedene Gattungen von Seelen vorhanden sind. In den organischen Körper hinabsteigend behält sie zunächst ihre dreifache vornehme Funktion, nämlich die göttliche, geistige und seelische (operatio divina, intellectualis, animalis) [1]), bei. Was soll diese eigenartige Unterscheidung der psychischen Thätigkeit besagen? Albert entnimmt sie, sei zuvor bemerkt, dem *Liber de causis* [2]) und erwähnt sie außer in diesem Zusammenhang auch in *De natura et origine animae*, wie denn überhaupt auch diese Schrift reich an neuplatonischen Elementen ist. Göttlich ist ihre Thätigkeit, wie in *De intellectu et intelligibili* ausgeführt wird, weil sie vermöge des Göttlichen, das in ihr ist, formend und schöpferisch thätig ist, geistig, insofern sie zu ihr des Körpers nicht bedarf, seelisch, insofern sie sich seiner in anderer Hinsicht wieder bedient [3]). Zur Ergänzung dieser Erklärungen seien

[1]) „Animalis" ist hier a. a. O. p. 243a) nicht mit „tierisch" oder „sinnlich", sondern mit „seelisch" zu übersetzen. Dies ergiebt sich einmal aus dem gegebenen Zusammenhang, als auch aus dem von Albert De caus. et proc. univ. l. II. t. 1. c. 15. p. 577a über die operatio animalis selbst Gesagten: operatio animalis ab anima et non ab animali dicta. „Animalis" in gleicher Bedeutung finden wir ferner auch bei Avencebrol im Fons vitae III, 42 (Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M. A. Bd. I. S. 174. 14. 15); bei Thomas z. B. Quodl. 12. 14. 20c.

[2]) Die betreffende Stelle lautet (Bardenhewer, a. a. O. §. 3. p. 165) folgendermaßen: Omnis anima nobilis habet tres operationes, nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio divina. operatio autem divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima. eius autem operatio intelligibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa. Operatio autem animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae. Im folg. (a. a. O. p. 166) wird alsdann noch ausgeführt, daß die Seele ihre göttliche Wirksamkeit ausübt, insofern sie von der ersten Ursache geschaffen, ihre intellektuelle, insofern sie von ihr gleichsam zum Substrat der Intelligenz gemacht, die auf ihr ihre Wirksamkeiten ausübe, ihre seelische, da es zu ihrer Natur gehöre, den Körper zu beleben. — Diese Bestimmungen finden wir bei Albert De caus. et proc univ. a. a. O. c. 15. und 16. p. 576b ff. wiedergegeben und ausführlich erörtert. Er kommt auf sie, wie aus obigem sich ergiebt, auch in anderem Zusammenhang zu sprechen, so in De nat. et orig. an. t. 1. c. 8. p. 196b sowie t. 2. c. 2. p. 199b. Einen kurzen Verweis auf diese Einteilung der Wirksamkeiten der vernünftigen Seele mit ausdrücklicher Quellenangabe finden wir in der S. de hom. q. 8. a. 2. p. 58b.

[3]) A. a. O. p. 243a.

die betreffenden Bemerkungen in *De natura et origine animae* [1]) herangezogen. Hier sagt Albert, daß der Seele eine göttliche Thätigkeit zukommt, insofern sie sowohl intelligibele als auch natürliche Formen schafft, durch welch' letztere sie alle sinnlichen und vegetativen Kräfte derart informiert, daß sie auf die intellektuelle Form hin thätig sind [2]). Ihre geistige oder hier richtiger ihre intellektuelle Funktion übt sie aus, insofern sie durch den Intellekt erkennt und über sich selbst reflektiert, und ihre seelische, indem sie beseelt, da sie die Form des Menschen darstellt. Gleichwohl ist bei ihr, führt Albert in *De intellectu et intelligibili* aus, die intellektuelle Kraft in Hinsicht auf das spekulative Forschen (inquisitivum) schon verdunkelt und infolge der Störungen, die durch den Körper hervorgerufen werden, nicht so sicher, wie sie es bei den himmlischen Intelligenzen ist, bei denen diese Störungen nicht vorhanden sind. Immer weiter und weiter in die Region des ihr Unähnlichen (regio dissimilitudinis) zurückweichend, wird sie noch mehr verdunkelt, so daß sie ihre intellektuelle Fähigkeit gänzlich verliert und nur die sinnliche Erkenntniskraft noch besitzt. Schließlich bleiben ihr nur noch die vegetativen Potenzen übrig [3]).

Diese Erklärung der Verschiedenheit der Seelenstufen erinnert uns durch ihre Eigenart sofort an Gedanken, die von Isaak Israëli in seiner Definition der Seele [4]) ausgesprochen werden. Indessen lehnt sich Albert nicht nur etwa unbewußt an sie an und ist die Übereinstimmung keine bloß zufällige; denn er bemerkt im Anschluß an die Entwicklung, über die wir soeben referiert

[1]) T. 1. c. 8. p. 196b. [2]) Vgl. T. 81.

[3]) A. a. O p. 253a. Ähnliche Anschauungen finden wir auch im Mittelalter speziell von den christlichen Platonikern vertreten, so von Adelard von Bath in *De eodem et diverso* 10, 4 ff. (ed. Willner, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. IV, 1). Vgl. Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jhdts. a. a. O. S. 121 ff. die Mitteilungen Jourdains über Adelards v. B. Schrift De eod. et div. in s. Gesch. d. aristot. Schriften im M.-A., übersetzt von Stahr (Halle, 1831) S. 249–259 u. 404 bis 406 Willner, a. a. O. S. 84. Der Ansicht Adelards stimmte auch Wilhelm von Auvergne bei (Werner, a. a. O. S. 123 f.). In ähnlicher Weise, wie Albert, hatte bereits Dominicus Gundissalvi die Verschiedenheit der Seelenstufen zu erklären gesucht in *De eodem et diverso* (ed. Correns, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. I, 1. p. 8).

[4]) S. S. 17. Anm. 1.

haben, ausdrücklich, daß somit die Seele gemäß dem zu definieren und zu erkennen sei, was der von uns eben erwähnte jüdische Lehrer im *Liber definitionum* sage, daß nämlich die vernünftige Seele im Schatten [1]) der Intelligenz, die sinnliche im Schatten der vernünftigen, die vegetative im Schatten der sinnlichen und die Natur des Himmels im Schatten der vegetativen Seele geschaffen werde [2]).

Um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch darauf hingewiesen, daß, wenn Albert in der Sprache der Neuplatoniker von einem „Hervorgehen", „Hervorfließen" u. s. w. (effluere, provenire, procedere, emanare, produci, largiri) der Seele aus der ersten Ursache spricht, er damit nicht im mindesten einen Emanationsprozeß im Sinne des Substanzpantheismus denkt, sondern offenbar nichts anderes als das Geschaffenwerden der Seele durch die erste Ursache meint. Gegen den Vorwurf, einen Substanzpantheismus zu vertreten, verwahrt er gelegentlich sich in *De intellectu et intelligibili* ausdrücklich [3]).

Die intellektuelle Seele.

Die vegetative und sinnliche Seele scheiden in diesem Zusammenhange aus Alberts Betrachtung aus. Ihn interessiert hier nur die Natur der intellektuellen Seele. Die allgemeinen Bestimmungen, welche er in *De intellectu et intelligibili* über sie giebt, enthalten zwar keine irgendwie neuen Gesichtspunkte; sie sind jedoch wegen der eigenartigen Verbindung von aristotelischen und neuplatonischen Elementen, die wir hier vorfinden, für die Art der Synthese und des wissenschaftlichen Verfahrens bei unserem Scholastiker höchst charakteristisch.

---

[1]) Den Terminus „umbra" in der Seelendefinition Isaaks deutet Albert De caus. l. l. t. 4. c. 5. p. 556a als differentia, per quam coarctatur et obumbratur amplitudo luminis a priori procedentis secundum genus cuiuslibet causae.

[2]) De int. et int. a. a. O. p. 243b.

[3]) De int. et int. l. II. c. 11 p. 261b: Intellectus igitur extendens se invenit lumen ubique praesens, et informatur et imbuitur illo et clarificatur ad pulchritudinem caelestem. Et hoc est quod dicunt philosophi intelligentiam ubique esse, non referentes hoc ad praesentiam substantiae, sed luminis expansi per totum.

Die vernünftige Seele empfängt, führt er aus, die ihr eigentümliche Natur dadurch, daß sie aus der ersten Ursache hervorgeht, dabei aber nicht, wie die vegetative und sinnliche Seele, bis zur Vermischung mit der Materie emaniert. Er fügt hinzu, daß sie deshalb „von gewissen Weisen unseres Gesetzes“ [1]) das Ebenbild Gottes genannt werde. Aristotelische und plotinische Gedanken unmittelbar verbindend bezeichnet er als Resultat der Assimilation der Seele mit der ersten Ursache den thätigen Intellekt. Noch bezeichnender für den Charakter seiner Synthese ist wo möglich die Erklärung, wie der Seele auch der mögliche Intellekt zukommt. Insofern sie sich dem physischen organischen Körper nähere, tauche ihre intellektuelle Natur ein wenig in ihn ein, bemerkt er unter dem Einfluß der mystischen Denkweise der Neuplatoniker; infolgedessen besitze sie den möglichen Intellekt, der, fährt er als Peripatetiker fort, die Formen von der imaginatio und den Sinnen her empfängt d. h. mit den sinnlich-organischen Potenzen in Beziehung steht [2]). Seine Universalität ergiebt sich ihm daraus, daß auch er getrennt und an sich nicht in die Materie eingetaucht ist [3]).

Die Hoheit der intellektuellen Seele offenbart sich in der Fülle ihrer Vermögen. Diesen Gedanken entwickelt unser Philosoph, indem er in Berufung auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius von dem neuplatonischem Satze ausgeht, daß jegliche aus der ersten Ursache hervorgehende Natur, je weniger sie sich von ihr unterscheidet, um so einfacher und vornehmer und in ihren Vermögen vielfältiger ist, daß sie hingegen, je mehr ihre Unähnlichkeit der ersten Ursache gegenüber zunimmt, um so materieller, niedriger und ärmer an Kräften wird. Daher

[1]) Albert denkt bei dieser Bezeichnung (De int. et int. l. I. t. 1. c. 6. p. 243b) ohne Frage an *Genesis* I, 26 und 27. Der eigentümliche Ausdruck legt aber nahe, daß in seiner arabischen Quelle ein entsprechendes muhamedanisches Zitat gestanden hat; zumal er gelegentlich den Koran als *lex Muhameti* bezeichnet, so z. B. Eth. l. VI. t. 1. c. 3. p. 225a; S. th. II. t. 12. q 72. m. 4. a. 2. p. 363a; wie auch Thomas nicht selten von der *lex Mauorum* oder *Sarracenorum* spricht (z. B. c. gent. III. 65. 69. 97).

[2]) Vgl. S. 221.

[3]) De int. et int. a. a. O. p. 243b. f. Im folgenden tritt Albert der Ansicht des Avencebrol über den möglichen Intellekt (a. a. O. p. 244b f.) und dem Monopsychismus der Araber kurz entgegen (a. a. O. c. 7. p. 244b f.).

erkläre es sich, daß die intellektuelle Seele einen weit größeren Reichtum an Kräften als andere Formen z. B. die der Steine besitzt. Da ferner nach antiker Anschauung die Naturen, je weniger sie mit der Materie verbunden [1]), um so mehr Form sind, so könne die intellektuelle Seele mit um so größerem Recht als alle folgenden als Form bezeichnet werden, da sie mehr als diese von der Materie getrennt ist. Daher flössen von ihr selbst getrennte, unkörperliche Lichter aus, durch welche sie fähig werde, alles zu erkennen, was von dem Dunkel der Materie und der Privation, sowie von der durch die materiellen Bedingungen verursachten Verdüsterung frei und losgelöst ist. Während so unser Philosoph die Vorzüge der menschlichen Seele in der phantasievollen Weise des Neuplatonismus schildert, betont er auch in diesem Zusammenhang als Aristoteliker, daß die Potenzen weder mit der Seele selbst noch untereinander identisch sind [2]), weil sie sich dadurch von der ersten Ursache unterscheidet, welche mit allen ihren Kräften identisch und bei der jede Potenz mit jeder anderen konsubstantial ist [3]).

Das Intelligibele.

In *De intellectu et intelligibili* geht Albert dem Namen der Abhandlung entsprechend auch des näheren auf das Wesen und die Eigenart des Objektes ein, auf welches sich die Erkenntnistätigkeit der Vernunft richtet. Wie von vornherein zu erwarten, sind die betreffenden Erörterungen weniger psychologischer, als noëtischer Natur. Es wird daher nur dasjenige eingehender zu berücksichtigen sein, was auch für unsere Zwecke von Interesse ist.

---

[1]) Albert weist hier (De int. et int. l. I. t. 1. c. 8. p. 245b) darauf hin, daß nach der Lehre der Platoniker die Formen, insofern sie in die Dinge versenkt sind, nicht eigentlich Formen, sondern nur Abbilder (imagines) der eigentlichen bloß im Verstande der Gottheit existierenden Formen sind. A. a. O. sowie Eth. l. I. t. 3. c. 7. p. 23a, S. th. II. t. 13. q. 77. m. 3. p. 388b und De sex princ. t. 1. c. 2. p. 195b belehrt er uns, daß die Unterscheidung zwischen formae als den transzendenten Urtypen, den Ideen, und imagines als den den Dingen immanenten Formen von Plato (cf. Tim. 50c.) herrührt und durch Boëthius (cf. De Trin. I, 2. 47f.) verbreitet worden ist.

[2]) S. S. 36ff. [3]) De int. et int. a. a. O. p. 245b.

Seine diesbezüglichen Untersuchungen eröffnet unser Scholastiker damit, daß er betont, der Sinn vermöge nur Partikuläres zu erfassen, das spezifische Objekt der Vernunft sei allein nur das Universale. Dieser oberste Grundsatz der platonisch-aristotelischen Erkenntnislehre wird gegenüber denen verteidigt, deren Ansicht zufolge der Intellekt auch manches Partikuläre erkennt, wie dies dann z. B. der Fall sei, wenn er sich auf sich selbst, auf Göttliches, auf die Ursachen, Prinzipien und Elemente der Dinge richtet [1]). Es möge hier, was diesen Punkt betrifft, die Bemerkung genügen, daß Albert seinen Gegnern erwidert, der Intellekt könne nur von einem solchen Objekt afficiert werden, das ihm selbst proportioniert ist; dies sei infolge seiner einfachen Natur nur das Allgemeine, und auch in den von ihnen für die Richtigkeit ihrer eigenen Anschauung angeführten Fällen finde eine Abstraktion statt, da es sich keineswegs immer um eine Abstraktion von der Materie im strengen Sinne des Wortes als des Trägers der Veränderung und Bewegung, sondern häufig nur um eine Abstraktion vom Partikulären handle [2]).

Nachdem somit festgestellt ist, daß die Universalien die spezifischen Objekte des Intellektes sind, wirft Albert die Frage auf, welche die mittelalterlichen Schulen so sehr beschäftigte, wo diese nämlich vorhanden seien, ob im Intellekt allein oder auch außerhalb in den Dingen. Der Kampf zwischen Nominalisten und Realisten wurde damals bereits fast zwei Jahrhunderte geführt; die Erbitterung, mit der er von vornherein aufgenommen wurde, hatte sich eher gesteigert als vermindert. Es darf uns somit nicht wunder nehmen, daß Albert seinen Gepflogenheiten entsprechend auf dieses Problem bei den verschiedensten Gelegenheiten zu sprechen kommt, da es abgesehen von seiner Wichtigkeit für ihn ja von höchstem aktuellen Interesse war. Es sei hier nur kurz bemerkt, daß er einen vermittelnden Standpunkt jedoch in möglichster Anlehnung an die Denkweise des Aristo-

[1]) De int. l. 1. t. 2. c. 1. p. 246a. Albert gibt nicht näher an, wer die Vertreter der von ihm angegriffenen Lehre sind. Es handelt sich vermutlich um Zeitgenossen.

[2]) A. a. O. p. 246b.

teles vertritt [1]). Auf die Stellung, welche er bei der Beantwortung jener erkenntnistheoretischen und metaphysischen Streitfrage einnimmt, haben wir in unserer Schrift um so weniger des näheren einzugehen, als von anderer Seite hierüber in ausführlicher Weise gehandelt worden ist [2]).

[1]) A. a. O. c. 2—5. p. 247ff.

[2]) Vgl. v. Hertling, Albertus M. S. 74ff. Stöckl, Gesch. d. Philos. d M.-A. II, 392ff. G. Endriss, Albertus M. als Interpret der aristotelischen Metaphysik. I. D. München 1886. S. 84ff. Bach, a. a. O. S. 104. Ritter, Gesch. Philos. VIII, 219f. Zur Ergänzung dessen, was bereits anderweitig über Alberts Standpunkt im Universalienstreit mitgeteilt ist, sei aus seinen Ausführungen in *De intellectu et intelligibili* folgendes hervorgehoben: Wie in vielen anderen Fällen, wo zwei extreme Anschauungen sich gegenüberstehen, so sucht er auch hier einer vermittelnden Ansicht Geltung zu verschaffen, wie er dies auch selbst ausdrücklich hervorhebt. Die Wesenheit (essentia) eines jeden Dinges ist nach ihm von doppeltem Gesichtspunkt aus zu betrachten, erstens nämlich, insofern deren Natur von der der Materie oder dessen, was immer auch ihr Träger sein mag, verschieden ist, und zweitens, insofern dieselbe sich in der Materie oder überhaupt in dem befindet, durch das sie individualisiert wird. In ersterer Beziehung kann es sich wiederum entweder um die Wesenheit in ihrem absoluten Anundfürsichsein handeln, demgemäß sie als eine einzige in sich existiert, nur einmal vorhanden ist und als Wesenheit im eigentlichen Sinne bezeichnet wird, oder aber insofern ihr gemäß ihrer Hinordnung (aptitudo) Mitteilbarkeit (communicabilitas) zukommt. Diese Eigenschaft erklärt sich daraus, daß die Wesenheit geeignet ist, vielem das Sein zu geben (apta dare multis esse), auch wenn dies in Wirklichkeit nur einem einzigen Gegenstande z. B. der Sonne, dem Mond, dem Juppiter gegenüber geschieht. In diesem Falle ist sie das Universale im eigentlichen Sinne. Vermöge dieser Hinordnung befindet sich dieses im Dinge außerhalb, insofern es jedoch der Wirklichkeit nach in vielem existiert, nur im Intellekte. Der zweite Teil dieser Bestimmung muß als unklar und widersprechend erscheinen. Er faßt das Universale als solches, als verschieden von seinem materiellen Substrat d. h. also ohne dieses ins Auge und kommt infolgedessen von diesem obersten Gesichtspunkt aus zu dem Resultat, daß es, weil von seinem Träger abstrahiert, nur im Intellekt vorhanden ist. In der Unterabteilung aber betrachtet er es außerdem noch wieder von dem Gesichtspunkt seiner Mitteilbarkeit aus, demgemäß es in den einzelnen Dingen konkret in Erscheinung tritt. So ergiebt sich ihm allerdings die paradoxe Bestimmung secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu. Klarer sind seine Ausführungen über den zweiten Hauptpunkt der Einteilung, über die Wesenheit, insofern sie mit ihrem Träger verbunden ist. Sie kann einmal als Ziel des Werdeprozesses oder der Bildung der Substanz angesehen werden, welche von der Materie oder dem angestrebt wird, in welchem sie ist, dem sie Sein und Vollendung gibt; hier heißt sie Akt und ist partikulär und be-

Das Universale ist nach der Lehre unseres Scholastikers im Intellekt sowohl, wie auch in der Materie vorhanden. Während die metaphysische Frage nach der Art seines Seins im materiellen Substrat in diesem Zusammenhange natürlicherweise nicht weitere Erörterung findet, geht Albert hingegen auf die psychologische Frage, wie wir uns sein Vorhandensein im Verstande vorzustellen haben, des näheren ein. Im *Kommentar* zu *De anima* hatte er, wie wir bereits wissen [1]), auseinandergesetzt, wie die Vereinigung des Intellektes mit dem Intelligibelen zu denken ist, daß sie sich nicht in der Weise vollzieht wie die von Subjekt und Accidens oder die von Materie und Form, sondern daß es sich dabei nun ein Bestimmtwerden des an sich unbestimmten intellectus possibilis handelt. In *De intellectu et intelligibili* will Albert, wie er ausdrücklich bemerkt, auf die Frage, wie durch eine Assimilation des Intellektes und des Intelligibelen ein Eines entsteht, nicht wieder eingehen, sondern hier nur erklären, welcher Art dieses Eine ist. Dies thut er, indem er das Sein des Intelligibelen im Intellekt als demjenigen analog bezeichnet, welches der Farbe im Durchsichtigen zu eigen ist. Insofern nämlich die Farbe vom Körper abstrahiert und ihrem spirituellen Sein nach im Durchsichtigen hervorgebracht wird, ist sie, versichert er uns, nicht in diesem vorhanden, wie das Accidens an seinem Subjekt; denn, während das Accidens Form und Wesen eines solchen nicht von seinem Träger erhält, empfängt die Farbe ihr Wesen und ihre Form vom Lichte [2]). Ebensowenig ist sie im Durchsichtigen, wie die Form in der Materie. Die Form wird nämlich durch qualitative Veränderung (alteratio) aus dem stofflichen Substrat hervorgeführt, die Farbe hingegen ähnlich wie von dem Siegel das betreffende Zeichen auf dem Wachs nur auf dem Wege rein formaler Abstraktion losgelöst. Die Form hat ferner ihr materielles Sein in der Materie, in der sie ist; der Farbe aber

stimmt. Sie kann sodann noch als das gesamte Sein des Dinges aufgefaßt werden; in diesem letzteren Falle ist sie seine Quiddität und wie im ersteren partikulär und einem individuellen Dinge speziell eigentümlich. (A. a. O. c. 2. p. 247 b f.).

[1]) S. S. 224 f.

[2]) Vgl. S. 101.

kommt im Durchsichtigen kein materielles, sondern nur ein spirituelles Sein zu [1]), weshalb auch die Veränderung des Durchsichtigen durch die Farben und das Licht nicht allmählich, sondern plötzlich erfolgt [2]). Ebenso, wie das Sein der Farbe im Durchsichtigen, ist nun auch das des Intelligibelen im Intellekte. Insofern dasselbe sich im Lichte des Intellektes befindet, existiert es in dem, was ihm die Form aktueller Intelligibilität verleiht. Schon deshalb aber ist es im Intellekt nicht in der Weise vorhanden, wie das Accidens an seinem Subjekt oder die Form in der Materie, weil alles, was von dem Abstrahierenden aufgenommen wird, seinem spirituellen Sein nach weder Accidens noch Substanz, weder Unterschiede noch irgendwelche Arten des Seienden bildet, falls man „seiend" in seinem ursprünglichen Sinne [3]) auffaßt. Es handelt sich hier vielmehr um Vorstellungen des Seienden (intentiones entium) d. h. um Seiendes seinem vorgestellten Inhalt nach. Diese Vorstellungen des Seienden werden dem Vermögen ihres Agens gemäß aufgenommen; denn wie die Fähigkeit des Lichtes darin besteht, den Farben ein ebensolches Sein, wie es ihm selbst eigen ist, zu verleihen, so vermag dies in gleicher Weise der Intellekt dem intellektuell Erkannten gegenüber [4]).

Dieser bei den Peripatetikern beliebte Vergleich des Intelligibelen mit der Farbe wird von Albert in anderer Hinsicht noch weiter durchgeführt. Er sucht nämlich zu zeigen, daß man im Hinblick auf die verschiedenen Grade, in denen Farbiges vom Auge erfaßt zu werden vermag, Gruppen unterscheiden kann und daß diesen wieder bestimmte Gattungen von Intelligibilien entsprechen. Unter den Farben gibt es, führt er aus, einmal solche, welche wegen des in der Komplexion des Körpers in großer Masse vorhandenen Durchsichtig-hellen, wenn das Licht auf sie fällt, schillern und das empfangene Licht noch zur Beleuchtung anderer ausstreuen. Mit derartigen Farben läßt sich das Intelligibele vergleichen, das seiner Natur nach

[1]) Vgl. S. 89.
[2]) Vgl. S. 106.
[3]) D. h. nicht bloß „secundum quid".
[4]) De int. et int. l. II. t. 3. c. 1. p. 250a f.

früher, allgemeiner, einfacher und somit intelligibeler als anderes ist und diesem erst das Licht der Intelligibilität verleiht: dies ist der Fall bezüglich der Axiome (dignitates). Ist dagegen ein farbiger Körper völlig durchsichtig, wie z. B. farbiges Glas, so bemerken wir, daß, wenn das Licht darauf fällt, seine Farben noch die ihm benachbarten Körper färben. Den letzteren Körpern ähnlich gibt es auch unter dem Intelligibelen manches, das nur durch fremdes Licht erhellt d. h. von dem ersten Wahren seine Einsehbarkeit (fides) empfängt. Andere Farben sind jedoch wegen der Reinheit des Durchsichtigen so strahlend, daß sie die Harmonie des Auges zerstören und nur mit Mühe gesehen werden können. So finden wir denn auch wieder manches, was seiner Natur nach derart offenbar ist, daß es unseren Verstand, der nur in Zeit und Raum erkennt (qui cum continuo et tempore est), gleichsam blendet, wie das Sonnenlicht die Augen der Nachteule oder der Fledermaus [1]). Gewisse Dinge bestehen hingegen so wenig aus Durchsichtigem, daß sie kaum unterschieden werden können: ebenso schwer vermag selbst auch der entwickelte Verstand gewisse Begriffe, wie Bewegung, Zeit und erste Materie zu erfassen, weil sie zu sehr mit Privativem vermischt sind. So erklärt es sich nach Albert, daß einerseits theologische Wahrheiten (theologica), die an sich am deutlichsten sind, vom Intellekte doch in nur geringem Maße begriffen werden, da das Göttliche ihn durch das Licht der ihm innewohnenden Klarheit blendet. So kommt es andererseits, daß wir die Grundsätze der Mathematik am besten einsehen, da sie gerade unserer Erkenntnisfähigkeit proportioniert und mit dem Intellekt und seinem Lichte vermischt sind, ferner daß wir in Physikalisches hinwiederum wegen der ihm anhaftenden Privation, Materie und Bewegung selten einen sicheren und genauen Einblick gewinnen, da ja letztere nicht durch den Verstand erfaßt werden können. Es ergibt sich daher, daß das Göttliche über das, was der Verstand einzehen kann, hinausgeht, das Mathematische in seine Erkenntnissphäre hinein, das

[1]) Dieser Vergleich geht zurück auf Arist. Metaph. II. (*a*), 1. p. 993 b 9: *ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

Physikalische dagegen darunterfällt (divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur)[1]).

Man kann schwerlich behaupten, daß diese Ausführungen unseres Philosophen über das Intelligibele spezifisch neuplatonische Anschauungen enthielten. In seiner Ansicht über die Art und das Wesen des dem Intellekt eigentümlichen Objektes schließt er sich Aristoteles an; auch in der Lehre, die er über die Universalien hier in *De intellectu et intelligibili* vorträgt, folgt er immerhin den Spuren des Meisters. Und selbst der Vergleich des Intelligibelen mit der Farbe ist peripatetischen Ursprungs; denn, wenn derselbe bei Aristoteles zwar noch nicht in der Weise wie bei Albert und den arabischen Quellen, aus denen er vermutlich schöpft, ausgeführt ist, so gehen doch zweifellos diese ganzen Darlegungen auf gewisse kurze Bemerkungen in dessen Schriften[2]) zurück. Den Grund, der uns veranlaßte, die Entwicklungen Alberts über das Intelligibele trotzdem in diesem Zusammenhang, der doch der Darstellung der spezifisch neuplatonischen Elemente in seiner Psychologie dienen soll, haben wir bereits früher erwähnt[3]).

Der Intellekt.

A. Einteilung der Formen und Stufen des Intellektes.

Wie schon mehrfach hingewiesen wurde, hat Albert mit seinen arabischen Lehrern, speziell mit Avicenna, das Streben gemeinsam, das überlieferte Material durch systematische Anordnung zu klären und zu sichten. Dieser Zug trat, was die Schrift *De intellectu et intelligibili* in dieser Hinsicht betrifft, bereits in der uns schon bekannten Einteilung über die Universalien hervor; noch stärker aber macht er sich in der näm-

[1]) L. I. t. 3. c. 2. p. 250b f.

[2]) Vgl. De an. III, 5. p. 430a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* Metaph. II, 1. p. 293b 9ff. (s. S. 333 Anm. 1).

[3]) Vgl. S. 308.

lichen Abhandlung in einer zweiten, höchst bemerkenswerten Einteilung geltend, durch welche er eine Anordnung der verschiedenen Arten und Stufen der Intellekte zu geben versucht [1]).

Er geht bei dieser Einteilung von einem dreifachen Gesichtspunkt aus. Wie er selbst bemerkt, will er über die Verschiedenheit der Intellekte handeln, insofern er sie erstens an sich (*secundum se*) oder als Teile der Seele (*quantum ad partes animae*), zweitens in Hinsicht auf die Intelligibilien, die von ihnen erfaßt werden (*secundum intelligibilia*), und drittens noch auf Grund einer Untersuchung des Grades der den einzelnen Individuen eigentümlichen intellektuellen Fähigkeit (secundum facultatem intellectuum) [2]) betrachtet.

Vom ersten Gesichtspunkt aus unterscheidet er drei intellektuelle Kräfte, den *intellectus agens, possibilis* und *formalis*. Da unser Scholastiker den intellectus formalis in den übrigen Schriften so gut wie gar nicht erwähnt, so fühlt er sich hier veranlaßt, zu dessen Erklärung bald hinzuzufügen, er sei dann in der Seele vorhanden, wenn durch das Licht des (thätigen) Intellektes die Form des Gewußten oder des zu Thuenden vorhanden ist.

Wo Albert zu seiner zweiten Einteilung übergeht, ist aus seinen Ausführungen selbst nicht ersichtlich. Allem Anschein nach beginnt sie mit der weiteren Teilung des *intellectus formalis* in den *intellectus speculativus* und *intellectus practicus* [3]). Es heißt im vorliegenden Text unmittelbar nach der kurzen, auf diese Unterscheidung sich beziehenden Bemerkung: „Dieser formale Intellekt nämlich scheidet sich in einen einfachen und zusammengesetzten." Er nimmt somit eine zweifache Teilung des intellectus formalis vor; die Frage, in welchem Verhältnis aber die zweite zur ersten steht, ist mit keinem Worte berührt.

[1]) S. zum folg. De int. et int. l. 1. t. 3 c. 3. p. 251b f.

[2]) Nach Cod. Lat. 6993 der Münchener Staatsbibliothek (XV. S.) heißt es nicht, wie Jammy a. a. O. p. 251b druckt, „intelligentium", sondern intellectuum.

[3]) Statt des sinnlosen hoc dividitur in practicum et speculativum (a. a. O.) ist mit der angegebenen Handschrift „hic dividitur" etc. zu lesen und dementsprechend das bereits im 1. Teil unserer Schrift S. 238. Anm. 2 angeführte Zitat zu korrigieren.

Daß eine solche Beziehung aber vorliegt, darauf deutet das „nämlich" hin. Vielleicht ist gemeint, daß sowohl der speculative Intellekt als auch der praktische Intellekt jeder in seinen einfachen und zusammengesetzten zerfällt. Indessen kann dieser Ansicht nur der Wert einer bloßen Vermutung zukommen; Albert selbst läßt uns hier gänzlich in Ungewißheit. Klarer sind seine weiteren Ausführungen. Vom *intellectus simplex* sagt er, daß er sich auf die incomplexa, das einfache Intelligibele d. h. die allgemeinen Begriffe, die übersinnlichen Vorstellungen als solche, richtet. Dem *intellectus compositus* werden die complexa das zusammengesetzte Intelligibele d. h. die Urteile als Objekt zugewiesen. Wir erhalten sie durch Behauptung (*enuntiatio*), durch den Syllogismus oder durch eine andere Art des Beweises. Der *intellectus compositus* scheidet sich in den *intellectus principiorum* und den *intellectus adeptus* oder *acquisitus*. Während jener uns gewissermaßen angeboren ist, da wir die Prinzipien nicht von einem anderen Prinzip her empfangen, sondern zugleich mit dem Verständnis der Worte, das wir bald erlangen, erhalten wir diesen teils durch plötzliches müheloses Finden von Erkenntnissen (*per inventionem*), teils durch Unterweisung seitens anderer (*per doctrinam*), teils durch eigenes Streben und Untersuchen (*per studium*) [1]).

Bezüglich der dritten Einteilung, die, wie wir bereits voranschickten, nach dem Grade der Erkenntniskraft erfolgt, die den einzelnen Menschen zu eigen ist, bemerkt Albert, daß sie von gewissen Philosophen, vor allem von Aristoteles [2]), Avicenna [3]) und einigen anderen, die ihnen folgten, erwähnt werde. Es werden vier verschiedene Stufen der Befähigung und dement-

[1]) A a. O. p. 251b.

[2]) Offenbar werden auch hier wieder die Anschauungen des Schülers, nämlich Avicennas, dem Meister zugeschrieben.

[3]) Albert denkt vielleicht auch an L. VI. naturalium V, 6. folg. 45va, wo Avicenna die Menschen nach ihren intellektuellen Fähigkeiten einteilt. Am höchsten steht ihm der geistige „Übermensch", der bei discursivem Denken die Intelligibilien erfaßt, insofern er den Mittelbegriff des Syllogismus selbst findet. Diejenigen Individuen, deren geistige Thätigkeit eine mehr rezeptive ist, scheidet er je nach dem Grade, in welchem sie sich das vom Genie Gefundene aneignen und geistig zu verarbeiten vermögen, in die talentvollen, brauchbaren und die mehr schülerhaft beanlagten Köpfe. Unmittelbaren Bezug auf diese Ausführung nimmt Albert S. de hom. 9. 58. p. 281a.

sprechend vier Arten des Intellektes unterschieden [1]). Bei manchen Menschen ist die Vernunft, führt er des näheren aus, in hohem Grade auf die Unterstützung der äußeren und inneren Sinne angewiesen. Ohne diese vermag sie nur mit Mühe zu erfassen; Unterweisung hat bei einer solchen geistigen Anlage nur dann Erfolg, wenn das Gesagte durch aus der Anschauungswelt entnommene Beispiele (exempla sensibilia) erläutert wird. Diejenigen Menschen, deren Intellekt derart beschaffen ist, sind unfähig für die Erkenntnis des durch sich Evidenten und Göttlichen, das den Gegenstand der Metaphysik bildet; „Dummköpfe" (mali ingenii existentes) werden sie vom Volke genannt [2]). Eine zweite Stufe repräsentiert derjenige Intellekt, der „getrennter", d. h. dessen Fähigkeit abstrakt zu denken größer ist; er kann gleichsam aus sich selbst heraus oder schon auf Grund einer nur geringen Belehrung alles erkennen. Die Menschen, welchen diese Stufe zu eigen ist, besitzen den intellectus agens nicht als bloße Potenz der Seele oder als diejenige Kraft, welche durch Abstraktion das Intelligibele in der Seele bewirkt, sondern gewissermaßen als Form, durch welche die intellektuelle Seele alles schafft. Von Avicenna werde er als der heilige (*intellectus sanctus sive mundus*) [3]), von Aristoteles als der göttliche (*intellectus divinus*) bezeichnet. Dieser Intellekt, nach dessen Besitz jeder Philosoph strebt, empfängt schon bei geringem Eifer die

[1]) De int. et int. a. a. O. p. 251b.

[2]) A. a. O. p. 251b f.

[3]) Avicenna bezeichnet diesen der Prophetie fähigen Intellekt als virtus sancta; „mundus" ist von Albert nur exegetisch hinzugefügt. Avicenna bemerkt (bei Schahrastani übersetzt von Haarbrücker II. S. 317): „Hier ist die Grenze der menschlichen Kraft . . . für die Menschen giebt es Stufen . . . Es ist demnach bald eine Vernunft von kräftigem Vorbereitetsein, so daß sie dabei, um zu der thätigen Vernunft zu gelangen, nicht viel von Führung und Unterweisung bedarf; daß sie gleichsam alles von selbst, ohne fremder Autorität zu folgen, erkennt, aber durch eine Anordnung, welche gewisse Grenzen in sich enthält. Und sie schreitet darin vor, entweder mit einem Male in einer Zeit oder zu verschiedenen Malen in verschiedenen Zeiten, und das ist die heilige Kraft, welche von dem Geiste der Heiligkeit stammt, so daß von ihm auf sie alle Gedanken herabströmen oder das, was er bei der Vollendung der handelnden Kraft bedarf. Die höchste Stufe davon ist aber die Prophetie."

Erleuchtung zu Prophetien und richtiger Traumdeutung [1]). Zwischen diesen beiden Arten von Intellekten gibt es eine Mittelstufe. Diese repräsentiert ein Intellekt, der derart beschaffen ist, daß er auf Belehrung hin Prophetisches und Göttliches leicht verstehen kann. Bei einer vierten Stufe endlich ist die Möglichkeit einer Unterstützung des Intellektes völlig ausgeschlossen; denn er ist weder „getrennt" und also nicht der Sinne bedürftig, noch ist möglich, daß er eine Hilfe durch letztere erhält. Physiologische und psychologische Gründe können daran schuld sein. Es kann ein Fehler in der Komplexion des Gehirns vorliegen, wie dies bei den Narren (moriones) der Fall ist; die Ursache kann ferner auch die Gewohnheit sein, sich ausschließlich nur mit der Erfassung des Sinnlichen zu beschäftigen, was bei den Ungebildeten (idiotae) vorkommt. An diese Ausführung knüpft Albert noch die interessante Bemerkung, daß alle die, welche sich lange Zeit mit „Partikulärem" befaßten z. B. diejenigen, welche sich mit den Gesetzen beschäftigen, aber hierbei nicht nach Ursachen und Vernunftgründen (rationes) fragten, für die Philosophie oder Forschung ungeeignet seien; gemeint ist, daß den Kleinigkeitskrämern Allgemeine der Blick für das Große und abgeht [2]).

Es sei hier noch bald darauf hingewiesen, daß Albert in *De intellectu et intelligibili* [3]) eine Reihe von Intellekten näher bespricht, ohne indessen eine der drei erwähnten Einteilungen seinen Ausführungen unmittelbar zu Grunde zu legen. Er faßt dabei lediglich das Verhältnis ins Auge, in welchem die einzelnen intellektuellen Vermögen und Wissensstufen untereinander stehen, einander bedingen und voraussetzen. Er handelt zuerst über den *intellectus agens,* dann über den *intellectus possibilis,* den *intellectus formalis,* den *intellectus in effectu,* den *intellectus principiorum* und *instrumentorum,* den *intellectus adeptus* und schließlich den *intellectus assimilativus.*

B. Die natürliche Vollendung des Intellektes.

Bevor Albert über die einzelnen Kräfte und Entwicklungsstufen des Intellektes noch speziell handelt und dabei zugleich

[1]) A. a. O. p. 252a. [2]) A. a. O. p. 252b.
[3]) L. II. t. unic. c. 3—9. p. 254ff.

zu zeigen versucht, wie die Vernunft sich selbst erkennt und eine immer vollkommenere Erkenntnis anstrebend und erlangend zur ersten Ursache alles Seins und Denkens sich emporhebt, schickt er allgemeine Bemerkungen über das Wesen der intellektuellen Erkenntnis voraus. Diese einleitenden Erörterungen wie jene späteren über die Intellekte tragen bei ihm den gemeinsamen Titel „über die natürliche Vollendung des Intellektes". Die Lehren, welche unser Scholastiker hier vorträgt, entstammen dem spezifisch arabisch gefärbten Neuplatonismus. Und wenn wir aus Gründen, die wir bereits angegeben haben [1]), zu der Annahme berechtigt sind, daß er unter der prima intelligentia, deren Licht über den individuellen intellectus agens ausstrahlen soll, nicht den aus der Gottheit emanierten νοῦς des Plotin, sondern Gott im Sinne des Christentums versteht, und daß seine Ausführungen, durch die er in der That vielleicht ursprünglich rein objektiv den Standpunkt der peripatetischen Schule zur Darstellung bringen wollte, mit seinen eigenen Anschauungen völlig durchtränkt sind, so dürfen wir doch in diesen Untersuchungen den authentischen Ausdruck der Lehrmeinung Alberts seinem eigenen Wunsche nach gleichwohl nicht erblicken. Weshalb wir in ihnen nicht den Ausdruck seiner eigenen Auffassung sehen dürfen, ist bereits dargelegt worden [2]). Hier kam es nur darauf an, bevor wir über die betreffenden Ausführungen selbst referieren, zur Vermeidung von schwerwiegenden Mißverständnissen noch einmal darauf hinzuweisen.

I. Der Prozeß der intellektuellen Erkenntnis.

Die Frage, wie die menschliche Vernunft die ihr eigentümlichen Objekte zu erfassen vermag, wird von Albert in der Weise beantwortet, daß er zunächst feststellt, woher die Formen stammen, und sodann zu zeigen versucht, in welcher Weise sie von dem sie bewirkenden Prinzip her in die Seele gelangen.

Jene Vorfrage nach dem Ursprung und der Entstehung der Formen wird von unserem Philosophen in verschiedener Weise beantwortet, je nachdem er in dem betreffenden Zusammen-

[1]) S. S. 302 ff.
[2]) S. S. 206 f.

hange, in welchem er gerade auf sie zu sprechen kommt, mit Averroës mehr den Spuren des Aristoteles folgt oder unter dem Einfluß der neuplatonischen Anschauung des Alfarabi und speziell des Avicenna steht.

Mit Ausnahme der Form der vernünftigen Seele läßt er nämlich einerseits in Berufung auf Aristoteles keine Form unmittelbar von Gott geschaffen werden. Ausdrücklich betont er Avicenna gegenüber, der die thätige Intelligenz zur Spenderin aller Formen macht [1]), daß die Gestirngeister überhaupt nur insofern mittelbar zur Entstehung der Formen beitrügen, als durch die Bewegungen der Gestirne, wie er vom Standpunkt der peripatetischen Kosmologie aus annimmt, der Werdeprozeß eine Einwirkung erfährt [2]). Seine eigene Ansicht ist in diesem Zusammenhange die, daß die Formen der Materie überhaupt nicht von außen zukommen, sondern durch Eduktion aus ihr selbst, insofern sie in ihr potentiell enthalten sind, entstehen. Ihre Aktualisierung erfolgt durch natürliche Ursachen, durch die bereits erwähnte Wirksamkeit der Himmelskörper, ferner durch die der elementaren Qualitäten und bei der lebendigen Natur, wie wir auch schon wissen, durch die im Samen eingeschlossene gestaltende Kraft, die vis formalis [3]).

In entgegengesetzten Sinne wieder antwortet Albert, wo der Neuplatonismus in seiner Geistesrichtung die Oberhand hat. Selbst in theologischen Schriften übernimmt er die anderwärts von ihm beanstandete Lehre Avicennas. Die Intelligenz ist es, bemerkt er einmal ausdrücklich, welche sämtliche Formen spendet [4]). Und an anderer Stelle sagt er, ein unkörperlicher Hauch gehe auf Grund eines Willensratschlusses vom thätigen Intellekte aus und flöße allem Bewirkten die Formen der thätigen Intelli-

[1]) S. S. 72f.

[2]) S. de hom. 9. 16. a. 3. p. 85b: „dicendum, quod si volnerimus sustinere Avicennam, dicemus, quod causae separatae, scilicet motores orbium non habent actum in natura nisi per opera naturae et idcirco illae non creant formas nisi per motum superiorum et per motum elementorum et per materiae transmutationem. Ferner a. a. O. p. 85. Vgl. hierzu S. 73f.

[3]) Näheres s. S. 71ff. v. Hertling, a. a O. S. 108ff.

[4]) S. th. II. t. 1. 9. 3 m. 3, a. 1. p. 16b (s. S. 76. Anm. 1).

genz ein [1]). Daß wir diesen Standpunkt in *De causis et processu universitatis* vertreten finden [2]), ist dem Gesamtcharakter dieser Schrift nach von vornherein ohne weiteres zu erwarten. Und daß Albert ihn auch im *Kommentar zur Metaphysik* (gelegentlich, wo er als Neuplatoniker spricht) einnimmt [3]), darauf weist er uns selbst in anderem Zusammenhang, nämlich in *De intellectu et intelligibili,* hin [4]).

Er setzt hier, wie er ausdrücklich bemerkt, aus dem letzten Teile der „ersten Philosophie" als bekannt voraus, daß sämtliche Formen der Materie von der sie rings umgebenden ersten Intelligenz gegeben würden, ferner, daß infolgedessen jede in der Materie befindliche Form sich in der Mitte befindet zwischen der Intelligenz, aus der sie hervorströmt, wie die Formen der Kunstwerke aus dem Geiste des Künstlers herfließen, und der Materie, in der sie durch das Sein, welches sie ihr giebt, ist [5]). Da die Form aber auch in der Seele entsteht, so fragt Albert hier nun weiter, ob sie dieses ihr Sein dem Umstand, daß sie aus der Intelligenz hervorströmt, oder ob sie es der Materie verdankt. Daß Ersteres der Fall sei, sucht er durch drei Argumente zu beweisen. Erstens, es tragen die Formen im Intellekte des Menschen nicht die Bedingungen der Materie, nämlich räumliche und zeitliche Unterschiede, Gegensatz, Zusammensetzung und dergleichen, sondern vielmehr diejenigen Eigentümlichkeiten an sich, welche ihnen auch anhaften, insofern sie im Intellekte der Intelligenz sind. Zweitens, die Form entsteht in der Seele nur dadurch, daß sie von der Materie und deren eben erwähnten Bedingungen befreit wird. Sie hiervon loslösen aber heißt nichts anderes als sie im Lichte der Intelligenz empfangen. Also bildet die Intelligenz ihr Entstehungsprinzip. Drittens endlich — und dies ist nach Albert das beweiskräftigste Argument — die Form be-

[1]) S. th. l. t. 7. p. 31. m. 4. p. 184b (s. a. a. O.). Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 113f.

[2]) Vgl. l. I. t. 4 (De fluxu causatorum a causa prima et causatorum ordine).

[3]) Z. B. l. XI. t. 1. c. 9. p. 357b. Vgl. dagegen l. I. t. 5. c. 8. p. 60af. l. III. t. 3. c. 11. p. 112b.

[4]) L. II. t. un. c. 1. p. 252b.

[5]) A. a. O.

findet sich ursprünglich nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach in der Seele. Es bedarf auch zu ihrer Verwirklichung eines Agens. Da dies aber nichts Materielles, sondern das Licht der Intelligenz ist, so empfängt durch dieses die Seele die Form. Daß dieselbe im Lichte der Intelligenz ist, auch dies rührt nicht von der Materie her. Denn noch bevor sie in der Materie gewesen, befand sie sich bereits im Lichte der Intelligenz. Wie die Farbe es nicht dem gefärbten Körper, sondern der Wirksamkeit des aktuell Leuchtenden verdankt, daß sie gesehen wird, so ist auch nicht die Materie die Ursache, daß die Form in der Seele entsteht, sondern die Wirksamkeit der aktuell thätigen Intelligenz.

Albert glaubt somit festgestellt zu haben, daß die Formen aus der Intelligenz in die Seele fließen. Er sucht des weiteren zu erklären, wie dies geschieht [1]). Auch hier entwickelt er rein neuplatonische Anschauungen. Die Kraft der Intelligenz, versichert er uns, stellt sich über [2]) das, was sie bewegt, umgiebt es, flößt ihm die Formen ein, welche das sind, was sie selbst ist, und die sie nicht erst erworben hat; sie umfaßt alles in ihrem Lichte, da sie sich ohne Medium mit allem, worauf sie sich richtet, verbindet. Dieses Licht verbindet sich auch mit der Seele und den in ihr existierenden Formen. Unter seiner Aktualität bewegen die Formen die Seele gleichwie unter der des Lichtes die Farben den Gesichtssinn bewegen [3]). Bemerkt sei, daß wir auch im *Kommentar zur Metaphysik* ähnlichen Anschauungen begegnen [4]).

II. Die Formen und Stufen des Intellektes.

Der intellectus agens.

Wenn Albert auch in diesem Zusammenhange viele von der aristotelischen Denkweise weitab liegende neuplatonische An-

[1]) A. a. O. p. 253a. [2]) Statt „supponitur“ ist superponitur“ zu lesen.
[3]) A. a. O. c. 2. p. 253b.
[4]) Charakteristisch ist z. B. L. XI. t. 1. c. 9. p. 357b: Intellectus autem omnino separatus est intellectus intelligentiae, cuius intellectus hominis est imago quaedam ambiens suum mobile, quod est corpus hominis, sicut intelligentia separata ambit, et intellectus hominis est in illo, sicut lumina inferiora sunt in lumine superiori, a quo recipiunt et formas et motus per influentiam.“

schauungen seiner arabischen Lehrer sich zu eigen macht, so ist doch zu betonen, daß er ihnen bei der Beantwortung der Frage, ob der intellectus agens für alle Menschen der Zahl nach nur einer oder verschieden, auch hier kein Zugeständnis macht. Auch in *De intellectu et intelligibili* läßt er den intellectus agens der Seele als immanente Kraft substantiell zu eigen sein, wie wir bereits aus seiner Einteilung der Intellekte ersehen haben.

Sein Wesen sucht er uns in genannter Schrift durch Vergleiche verständlich zu machen. Er vergleicht ihn zuerst mit dem Sonnenlicht und konstatiert, daß diesem der Intellekt in dreifacher Hinsicht ähnlich ist.

Der thätige Intellekt ist einmal nämlich erstes thätiges intellektuelles Sein, *primum agens esse intellectuale*. Diesen Gedanken sucht Albert zunächst zu beweisen. Er greift dabei auf einen Satz der aristotelischen Metaphysik zurück. Bei jeder Gesamtordnung von Seiendem (in omni universo), führt er aus, giebt es einiges, was nur bewirkt ist, manches, was selbst bewirkt ist, seinerseits wieder aber auch anderes bewirkt, und solches, was sich nur aktiv bethätigt [1]). Auch im Reiche des Intelligibelen muß es, schließt er, ein erstes Thätiges, also ein erstes thätiges intelligibeles Sein geben. Deshalb seien in der Seele die beiden Unterschiede des allgemein Thätigen, das alles macht, und des allgemein Möglichen, das alles wird. Aus diesem Resultat ergiebt sich, wie Albert beiläufig hinzufügt, auch die Falschheit der Lehre jener, welche das Vorhandensein des intellectus agens in der Seele in Abrede stellen. „Diese stimmen nämlich den Philosophen nicht bei, welche zwar auch lehren, daß Intelligenzen, welche Weltformen sind, auf den Intellekt der menschlichen Seele ausstrahlen, jedoch nicht leugnen, daß in den Seelen selbst ein thätiger Intellekt ist.“ Sonst würde der Mensch weder einen vollkommenen Mikrokosmos noch das Abbild der Weltform darstellen. Nach diesem Angriff auf die Averroisten kehrt er zu dem eigentlichen Gegenstand der Untersuchung wieder zurück. Die Gesamtheit des Körperlichen hat, führt er weiter aus, ein einziges erstes Thätiges in Hinsicht auf

[1]) L. II. c. 3 p. 254a.

all das, was wirksam ist und geschieht, nämlich das Sonnenlicht, über welches das Licht des ersten thätigen Intellektes ausstrahlt; ohne diese Ausstrahlung würde das Sonnenlicht die Formen nicht verwirklichen können. So verhält es sich in jeder Gesamtheit des Seienden, so auch in der Seele des Menschen bezüglich der Vielheit und Gesamtheit des Intelligibelen, das sich in ihr und im Intellekte findet [1]). Wir kommen auf die Bedeutung dieser Bemerkungen Alberts, über die wir hier nur einfach referiert haben, alsbald noch einmal des näheren zu sprechen, und fahren in unserer Darstellung vorläufig weiter fort.

Der thätige Intellekt verhält sich auch insofern dem Licht analog, als er zweitens allgemein thätiges intellektuelles Sein (*universaliter agens esse intellectuale*) ist. Den Begriff des „universaliter agere" erklärend bemerkt unser Philosoph, daß jede Thätigkeit eines ersten Thätigen deshalb „allgemein" sei, weil sie sich zwischen einem gewissen Ersten und einem gewissen Letzten befindet und sich durch alles Mittlere hindurch erstreckt. Wie das Licht allgemein thätig ist, da es über alles, was Aktives und Passives in der Materie ist, hinfließt, so ist auch die Wirksamkeit des thätigen Intellektes in Hinsicht auf die Gesamtheit des Intelligibelen, das seiner Bethätigung unterliegt, eine allgemeine. Aus dieser Eigenschaft ergiebt sich ihm, daß der thätige Intellekt die Form von allem Intelligibelen und der Same aller Intelligibilität ist, daß unter seiner Aktualität alles Intelligibele die Seele bewegt [2]).

Aus der Eigenschaft des Intellektes, das erste Thätige zu sein, ergiebt sich für Albert zugleich, daß er unaufhörlich thätiges intellektuelles Sein (*incessanter agens esse intellectuale*) ist. Denn erstes Thätiges kann er nur dadurch sein, daß er vermöge seiner Wesenheit thätig ist, gleichwie das Licht durch seine Wesenheit leuchtet. Was aber seiner Wesenheit nach eine Thätigkeit ausübt, das vollzieht sie immer und unaufhörlich. Dies ist folglich auch in Hinsicht auf den Intellekt der Fall [3]). Diese Annahme Alberts, daß die Bethätigung des in-

[1]) A. a. O. p. 254b.
[2]) A. a. O. p. 254b und 255a.
[3]) A. a. O. p. 254b.

tellectus agens eine unaufhörliche ist, würde indessen zu der unmöglichen Konsequenz führen, daß der Mensch beständig denkt. Wahrscheinlich legt er hier eine Bestimmung, welche die Araber auf die transcendente intelligentia agens anwenden, unbedachterweise dem der Seele immanenten intellectus agens bei. Weniger bemerkenswert ist ein weiterer Vergleich des thätigen Intellektes mit der Kunst. Albert meint damit nicht, wie er ausdrücklich bemerkt, die mechanische Kunst, die verschieden von dem Geiste des Künstlers, sondern die in der Natur sich offenbarende. In diesem Sinne ist z. B. die Seele im Samen oder in dem im Samen befindlichen Pneuma wie ein Künstler thätig, der alles mit Überlegung sicher und ohne Fehler macht. Die hier sich offenbarende Kunstfertigkeit stellt kein Wissen dar, das von der Substanz der vis formativa verschieden [1]) wäre. Ebenso verhält es sich mit dem Licht des thätigen Intellektes im Hinblick auf die gesamte Ordnung der ihm unterliegenden Materie. Sein Licht ist zugleich sein Wissen, und seine Kunst besteht darin, planmäßig allem zu intelligibelem Sein zu verhelfen und das Erkannte im möglichen Intellekte anzuordnen [2]).

In diesen Bemerkungen über den intellectus agens wird ohne weiteres gerade über den Punkt stillschweigend hinweggegangen, dessen Erörterung am meisten notwendig gewesen wäre, nämlich über das Verhältnis des thätigen Intellektes in der Seele zur ersten thätigen Intelligenz außer ihr beim Erkenntnisprozeß. Belehrt uns doch Albert einerseits dort, wo er zu erklären versucht, wie die Formen von der außerhalb der Seele befindlichen Intelligenz in die Seele hineingelangen, dahin, daß das Licht der getrennten Intelligenz sich unmittelbar mit allem, auf das sie sich richtet, verbinde, daß dieses Licht sich mit der Seele und den in der ihr existierenden Formen vereinige, daß unter der Aktualität dieses Lichtes — also des Lichtes der transcendenten Intelligenz — die Formen

[1]) Nach „Cum tamen haec ars non sit scientia quaedam“ ist einzuschieben „diversa“.

[2]) A. a. O. p. 255a.

die Seele bewegen[1]). Hiernach müßte man annehmen, daß er die Auffassung Avicennas und Algazels[2]) vertritt und mit ihnen das Vorhandensein eines der Seele selbst immanenten intellectus agens leugnet. Gleichwohl aber nimmt er doch wieder einen solchen an. In dieser Hinsicht giebt es bei ihm kein Schwanken. Wir fragen nun aber nach der Aufgabe, die dann noch für den individuellen thätigen Intellekt übrig bleibt. Albert bemerkt in dieser Hinsicht nur, daß unter der Aktualität des intellectus agens alles Intelligibele die Seele bewege[3]). Verbinden wir diese Äußerung mit der vorhin mitgeteilten, die das Wirken der getrennten Intelligenz betrifft, so ergiebt sich als seine Ansicht die Annahme, daß die Formen die Seele unter der Aktualität des individuellen thätigen Intellektes bewegen, insofern letzterer unter der Aktualität des Lichtes der universellen Intelligenz steht d. h. von ihm erleuchtet wird. Nehmen wir an, daß dies die Auffassung Alberts ist, so wird jetzt sofort der Sinn jener Bemerkung klar, welche wir bei der Bestimmung des thätigen Intellektes als erstes thätiges intellektuelles Sein kennen lernten[4]). Wie das Sonnenlicht die Formen nur unter der Ausstrahlung des Lichtes der ersten thätigen Intelligenz aus der Materie eduzieren kann — so spricht er sich dort aus —, in der nämlichen Weise verhält es sich auch in der Seele des Menschen. Was sich dort hinsichtlich des Intelligibelen so verhalten soll, wird nicht weiter ausgeführt. Was er hiermit meint, ist, daß in analoger Weise der thätige

---

[1]) A. a. O. c. 2. p. 253b: hoc lumen (sc. virtutis intelligentiae) iungitur animae, et iungitur formis in anima existentibus, et sub actu huius luminis formae movent animam, sicut sub actu lucis exterioris colores movent visum. S S. 342.

[2]) Vgl. S. 207ff.

[3]) A. a. O. c. 3. p. 255b: sub actu suo (sc. intellectus agentis) omne intelligibile movet animam. S. S. 342.

[4]) A. a. O. p. 254b. Per hunc ergo mundum quo universitas corporalium habet unum primum agens in his quae faciunt et fiunt ad ultimum factum, quod est lux solis, super quam irradiat lux agentis primi intellectus; et nisi irradiaret super ipsum, lux solis non esset effectiva formarum corporalium. Ita est in quolibet universo; oportet etiam ita in anima hominis esse secundum multitudinem et universitatem intellectualis esse, quod fit in ipsa et in intellectu ipsius. S. S. 342f.

Intellekt in der Seele für die intelligibelen Formen das primum agens bildet, daß aber auch er die ihm zugeordneten Formen nur in der Kraft des über ihn selbst ausstrahlenden Lichtes des ersten Intellektes in der Seele verwirklichen kann.

Daß so und nicht anders Albert als Neuplatoniker denkt, dies ergiebt sich noch durch Ausführungen von ihm, die wir in seinen theologischen Schriften vorfinden. Hingewiesen sei vor allem auf eine Stelle im *Sentenzenkommentar* [1]). Es wird hier gefragt, ob jede Wahrheitserkenntnis durch den hl. Geist vermittelt wird. Albert erklärt sich zunächst allgemein dahin, daß hierzu vier Faktoren erforderlich seien. Als solche werden von ihm aufgezählt erstens der mögliche Intellekt, der fähig ist, das Wissen aufzunehmen, zweitens der thätige Intellekt, in dessen Lichte die Abstraktion der jene Wahrheit enthaltenden Formen sich vollzieht, drittens der betreffende Gegenstand selbst, um den es sich handelt, und viertens die Prinzipien und Axiome, die gleichsam die Instrumente darstellen, vermittelst derer man zur Wahrheit vordringt. „Daher haben," fährt unser mittelalterlicher Lehrer fort, „gewisse Philosophen gesagt, daß diese zur Erkenntnis desjenigen Wahren, was der Vernunfterkenntnis zugänglich ist (ad cognitionem veri, quod est sub ratione), genügten. Sonst aber muß man sagen, daß das Licht des thätigen Intellektes an sich nur insofern genügt, als es sich mit dem Licht des unerschaffenen Intellektes, wie der Strahl der Sonne mit dem des Sternes verbindet [2])." So ergiebt sich denn auf

[1]) Sent. l. l. d. 2. a 5 p. 35b.

[2]) A. a. O.: Sed aliter dicendum, scilicet quod lux intellectus agentis non sufficit per se nisi per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae. Et hoc contingit dupliciter, scilicet secundum lumen duplicatum tantum, vel etiam triplicatum: duplicatum, ut si fiat coniunctio ad lumen intellectus increati; et illud lumen est interior magister; quandoque autem fit ad coniunctionem intellectus angelici et divini, quia philosophi quidam animam posuerunt instrumentum intelligentiae, eo quod intelligentia imprimit in eam suas illuminationes; et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiae per hierarchiam Angelorum, et Augustinus dicit, hoc contingere multis modis; et hoc vocant quidam philosophi continuationem, quia etiam ipsi dixerunt, quod nihil videtur nisi per lucem primam. — Ad hoc ergo quod quaeritur, utrum exigitur appositio

das klarste, daß Albert dort, wo er als Neuplatoniker spricht, eine Erleuchtung des individuellen intellectus agens durch den universellen annimmt, in der eben mitgeteilten Stelle aus dem *Sentenzenkommentar* freilich zunächst nur für dasjenige Wahre, was nicht schon durch vernünftige Überlegung erschlossen werden kann. An einer späteren Stelle der nämlichen Schrift wird indessen bei jeder wahren Erkenntnis eine Erleuchtung des hl. Geistes, welche die Philosophen als Ausstrahlung seitens der Intelligenz bezeichnet hätten, als vorhanden erachtet, da jede Wahrheitsentscheidung den Regeln der ersten Wahrheit gemäß erfolge [1]). In dem nämlichen Sinne spricht Albert sich auch in der *Summa theologiae* für eine Erleuchtung des menschlichen Intellektes durch das Licht des göttlichen hinsichtlich aller Fälle aus, wo wir Wahres erkennen [2]).

---

gratiae novae. dicendum, quod si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit sine gratia, immo dicit quidam philosophus, etiamsi aliquid sciatur in habitu, non fiet conversio ad actum nisi per conversionem ad lucem intellectus increati. Über die Frage, wie Albert und die großen Scholastiker über die Mitwirkung Gottes beim Zustandekommen des Erkenntnisaktes denken, vgl. De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici doctoris sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, edita stud. et cur Collegii a. S. Bonaventura (Ad claras aquas 1883) c. 3 p. 26. (p. 33 finden sich die von uns in obigem Zusammenhange erwähnten Stellen bereits zusammengestellt).

[1]) In Beziehung auf die in vor. Anm. wiedergegebene Stelle heißt es Sent. l. l. d. 46, a. 19. p. 676b: In omni intellectu veri necesse est, adesse illuminationem Spiritus, quam philosophi illuminationem intelligentiae vocaverunt, eo quod omne veri iudicium est secundum regulas veritatis primae, et tunc generaliter est verum. A. a. O. d. 17. a. 4. p. 289a f. wird die Mitwirkung Gottes nur auf diejenige Erkenntnis beschränkt, welcher kein Abstraktionsprozeß vorhergeht. Es heißt a. a. O.: Est aliquis intellectus in nobis accipiens ex phantasmate . . . Est autem alius intellectus non accipiens ex phantasmate, sed in lumine agentis intellectus tantum et in his, in quibus illuminatur etiam ampliori lumine quam sit lumen intellectus agentis intellectus, sicut est radius divinus vel radius revelationis angelicae.

[2]) S. th. I. t. 3. q. 13. m. 1. ad 2. p. 31a: Ille (Deus) maxime intelligibilis est et omnis intellectus et intelligibilitatis causa et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. A. a. O. q. 15. m. 3. a. 3. p.: Concedendum est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est.

Der intellectus possibilis.

Auch in dem Zusammenhange, in welchem Albert als Neuplatoniker über den Erkenntnisprozeß handelt, trägt er uns bezüglich des möglichen Intellektes lediglich peripatetische Ansichten vor. Er entfernt sich in keiner Weise von demjenigen Standpunkt, den er auch in anderen Schriften, in der *Summa de homine* und im *Kommentar zu De anima* vertritt. Es genügt daher, wenn wir auf die vier Bestimmungen, durch die er in *De intellectu et intelligibili* das Verhältnis zwischen dem intellectus possibilis und seinen Objekten darzulegen sucht, nur kurz hinweisen, da uns dieselben ihrem wesentlichen Inhalt nach bereits bekannt sind.

1) Der mögliche Intellekt ist der Potenz nach alles Intelligibele [1]), dabei substantiell ein und derselbe, ungeteilt und einfach existierend [2]).

2) Er gleicht einer leeren Tafel. Wie diese ohne besondere Vorbereitung jegliche Figur aufzunehmen vermag, so kann

---

[1]) Vgl. insb. S. 200. 223. 230.

[2]) Albert weist hier (De int. et int. II. t. unic. c. 4. p. 255b) darauf hin, daß Alfarabi das Verhältnis zwischen dem möglichen Intellekt und seinen Objekten, den Intelligibilien, als dem analog bezeichnet, welches zwischen dem Wachs und dem Siegel besteht. Der arabische Philosoph bemerkt in der That in De int. et int. (p. 48—49): Hac vero essentia (scil. intellectus possibilis) est similis materiae, in qua imprimuntur formae, scilicet quemadmodum, si existimaveris aliquam materiam corporalem, veluti coram aliquam, in qua cum imprimis aliquam caelaturam, totum pertransit illa caelatura et illa forma in sua superficie et in suis interioribus, et infunditur, et illa forma manat in totam: sic accedat tua aestimatio ad intelligendum acquisitionem formarum rerum in illa essentia, quae est similis illi formae. Ähnlich sagt Alfarabi in den „Petschaften der Weisheitslehre“: „Das Erkennen ist der Einprägung zu vergleichen. Sowie das Wachs zuerst dem Siegel gegenüber fremdartig ist, bis daß, wenn dasselbe eingeprägt wird, das Wachs jenes Siegel eng umschließt und von dem Siegel Kennzeichen und Bild in ihm zurückbleibt, ebenso steht der Erkennende der Form gegenüber. Wenn er aber die Form desselben sich angeeignet hat, so verbindet sich ihm die Erkenntnis davon“ (Dieterici, a. a. O. S. 120). Albert findet den Vergleich Alfarabis „non omnino conveniens“ (vgl. dag. S. 331) und vergleicht seinerseits die Aufnahmefähigkeit des möglichen Intellektes in Hinsicht auf die Formen mit der des Durchsichtigen den Farben gegenüber.

auch die mögliche Vernunft ohne weiteres jegliches Intelligibele empfangen [1]).

3) Am meisten aber gleicht er dem Raume [2]). Die Verschiedenheit des Raumes (locus) und des in ihm Untergebrachten (locatum), führt Albert aus, ist die nämliche. Von letzterem empfängt der Raum seine Gestalt und seinen Umfang; die natürliche Bewegung des räumlich Gemachten ist zum Raume hin und seine natürliche Ruhe in ihm. Ebenso ist auch die Natur der Intellektualität im intellectus possibilis und in dem, was seiner Intelligibilität nach erkannt wird, dieselbe; denn durch die Grenzen dessen, was erkannt wird, erhält der Verstand selbst seine Gestalt wie der Raum durch das, was in ihm untergebracht wird. Auch geht die natürliche Bewegung dessen, was erkannt wird, zum Intellekte hin und findet in ihm seine natürliche Ruhe [3]).

4) Der mögliche Intellekt ist die Form (species) des intellektuell Erkannten wie der Sinn die des Wahrgenommenen [4]).

Der formale Intellekt.

Die Erklärungen, welche uns Albert über das Wesen des von ihm verhältnismäßig selten erwähnten intellectus formalis giebt, sind zum Teil wenig klar und einander widersprechend. Am bestimmtesten äußert er sich in der *Summa theologiae*. Hier sagt er, er sei nichts anderes als die Formen der Intelligibilien im möglichen Intellekte, die dieser durch das Licht des thätigen und erworbenen Intellektes besitzt, und identifiziert ihn mit dem intellectus speculativus [5]). Gemeint ist letzterer damit natürlich

---

[1]) A. a. O. p. 256a. Vgl. S. 191ff.

[2]) Der Raum wird hier natürlich in aristotelischem Sinne aufgefaßt. Vgl. Zeller, a. a. O. II. 2^3. S. 398.

[3]) A. a. O. 256a.

[4]) A. a. O. p. 256a u. b.

[5]) II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448b: Formalis enim et speculativus in anima nihil aliud est nisi species intelligibilium in intellectu possibili, quas adeptus est per lumen intellectus agentis et intellectus adepti.

nur in seinem weiterern Sinne [1]). Daraus ergiebt sich, daß hier an den bereits mit Formen versehenen intellectus possibilis gedacht ist.

Einer gänzlich anderen Auffassung begegnen wir im *Libellus de unitate intellectus contra Averroistas*. Hier wird allem Anschein nach unter dem formalen Intellekte der intellectus terminorum oder, was dasselbe ist, der intellectus principiorum verstanden und daher die Bezeichnung des formalen Intellektes als spekulativen Intellektes als ungenau getadelt [2]).

Einen dritten Standpunkt vertritt Albert in *De intellectu et intelligibili*. Bei der Einteilung der Intellekte, die er hier giebt, sagt er, wie wir bereits wissen, daß der formale dann in der Seele vorhanden sei, wenn sich die Form des Gewußten oder des zu Thuenden durch das Licht des Intellektes in ihr befinde [3]). Diese Erklärung weicht von der in der *Summa theologiae* gegebenen nicht wesentlich ab. So auffallend der Widerspruch auch ist, in den näheren Ausführungen, durch die er das Wesen des intellectus formalis zu erläutern sucht, scheint er diesen als das Licht des intellectus agens aufzufassen. Er bemerkt hier zunächst, er sei die Form eines jeden Intellektes gemäß dem ihm eigenen intellektuellen Sein. Damit soll jedoch nicht die intelligibele Form des Dinges gemeint sein, welche einzelne als intellectus formalis auffaßten, da er in diesem Sinn nicht in Hinsicht auf den möglichen Intellekt formaler Natur wäre. Dasjenige, was erkannt werde, empfange vielmehr alles formale Sein vom Intellekt, in dem es sich befindet, statt es diesem selbst zu geben. Wie nämlich bei den Farben das Licht die formale Hypostase d. h. das for-

[1]) S. S. 237f.

[2]) C. 6. p. 233a: Ideo et anima convertens se supra se accipit intellectum terminorum (statt terminum), quod est informatio agentis, qua informat possibilem luce sua, sicut oculus informatur per lucem corpoream, ut videat. Et hunc intellectum quidam vocant formalem et aliquando impropric loquentes vocant eum speculativum. Albert faßt auch den spekulativen Intellekt im weiteren Sinne auf und bemerkt daher: Et iste intellectus, qui componitur ex intelligibilibus ad formam et actum intellectus mediantibus principiis, quae se habent ad operationem, secundum meam opinionem vocatur speculativus (p. 233b).

[3]) S S. 335 und S. 238.

male Sein sowohl des Durchsichtigen im Auge, wie des begrenzten Durchsichtigen — gemeint ist mit letzterem im Sinne des Aristoteles der durch den Körper begrenzte Luftraum — bilde, so sei das Licht, welches die Aktualität des intellectus agens darstellt, die Form zugleich für den möglichen Intellekt und dasjenige, was erkannt wird [1]), da diese in Hinsicht auf ihr intellektuelles Sein ein und dieselbe Natur und Potentialität besäßen. Und weil dies der Fall, so sei ihnen gemäß ihrer Form auch ein und dieselbe Vollendung zu eigen; die eine Form des thätigen Intellektes aktualisiere beides [2]). Im Sinne der hier vorgetragenen Theorie spricht Albert sich auch in dem früher geschriebenen *Kommentar zur Metaphysik* aus, indem er den formalen Intellekt dem möglichen und den Intelligibilien inhärieren und aus der Wirksamkeit des thätigen Intellektes hervorgehen läßt [3]).

Es sei noch bemerkt, daß in *De intellectu et intelligibili* Albert an neuplatonische Lehren vom Selbstbewußtsein anknüpfend des weiteren noch ausführt, daß die Selbsterkenntnis mit Hülfe des Lichtes des thätigen Intellektes, also durch den formalen Intellekt erfolgt. Das Licht des intellectus agens ist es somit, was die Erkenntnisform, wie den intellectus possibilis aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführt. Ebenso wie nun bei der Farbe, die wir sehen, auch das Licht, welches aus der potentiell vorhandenen die aktuell existierende macht, zugleich mitgesehen wird, erkennen wir bei jeglichem,

---

[1]) L. II. a. unic. c. 5. p. 256b: Videndum est de perfectione eius intellectus, quem subtilissimi Peripateticorum formalem vocaverunt intellectum eo, quod ipse est forma omnis intellectus secundum esse, quod habet intelligibile. Hic autem formalis intellectus non est ille, quem quidam formam rei intellectivam arbitrantur, quia ille non est formalis ad intellectum possibilem; . . . sed sicut in coloribus lumen est formalis hypostasis et perspicui et pervii et oculi et perspicui terminati, ita lumen quo est actus intellectus agentis, est forma et intellectus possibilis et eius quod intelligitur.

[2]) A. a. O. p. 256b.

[3]) L. XI. t. 1. c. 9. p. 357b: Intellectus autem formalis est, qui inhaeret possibili et intelligibilibus, de actione agentis proveniens, sic istud est forma visus secundum actum et visibilium, quod de luce incorporatur colori secundum quod motivus est visus.

was wir erkennen, auch zugleich das Licht des thätigen Intellektes. Insofern der intellectus possibilis durch dieses aktualisiert wird, erkennt er es in allem, was er einsieht, und wenn er sich in seiner Thätigkeit erkennt, so erkennt er dadurch sich selbst eben im Lichte des thätigen Intellektes [1]).

Der intellectus in effectu.

In *De intellectu et intelligibili* wird auch als besondere Intellektstufe erwähnt und behandelt der intellectus in effectu d. h. der Intellekt im Zustand der Wirklichkeit. In seiner Entwicklung, in der Albert sich wieder mehr auf den Boden des Aristotelismus stellt, geht er von der Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes „intellectus" aus. Dasselbe bezeichnet außer der Vernunft noch die von den Dingen getrennte erkannte Form. Von dieser sagt man, daß sie sich im Hinblick auf den thätigen Intellekt im Zustand der Potenz befindet. Wird sie unter der Aktualität seines Lichtes zum intellectus possibilis hinbewegt, so tritt ihre Verwirklichung ein, sie wird „intellectus in effectu". Aber auch der intellectus possibilis befindet sich, bevor die Form in ihm verwirklicht wird; im Zustand der Potentialität. Wird die Form in ihm aber aktualisiert, so entsteht aus ihm der intellectus in effectu [2]).

Während unser Scholastiker die Potentialitäten des intellectus possibilis und der Form sonst, wie wir wissen, einfach als einander gleich bezeichnet, bemerkt er in diesem Zusammenhang, daß sie zwar nicht von gänzlich verschiedener, aber auch nicht von völlig gleicher Art seien. Das Intelligibele befinde sich nämlich im Zustand der Möglichkeit, insofern es sein Sein in der Materie hat, in der das Licht der thätigen Intelligenz gleichwie das der Augen im Dunkeln „gebunden" sei. In diesem Falle liege eine potentia privationis d. h. ein potentielles Sein vor, das durch einen Defekt an etwas, das eigentlich nicht fehlen sollte, hervorgerufen werde. Anders stehe es mit dem Möglichkeitszustand des intellectus possibilis. Bei diesem sei

[1]) A. a. O. c. 5. p. 256b f.
[2]) L. II. t. un. c. 6. p. 257a.

nicht jenes Licht, sondern dasjenige in ihm gebunden, was ihn bewegen muß. Gemeint ist damit das in ihm potentiell vorhandene Intelligibele [1]).

Albert übernimmt die Bezeichnungen für die verschiedenen Formen und Stufen des Intellektes von den Arabern. So finden wir den intellectus in effectu schon bei Avicenna erwähnt [2]). Zu bedauern ist, daß die Bedeutungen der einzelnen termini technici bei unserem Philosophen je nach den einzelnen Zusammenhängen vielfach wechseln. Als intellectus in effectu bezeichnet er, wie wir gehört haben, den aktualisierten intellectus possibilis; den nämlichen Sinn aber verknüpft er mit den Ausdrücken intellectus speculativus und formalis an bestimmten Stellen. Es wäre zu wünschen gewesen, daß Albert sich nicht nur die Termini, sondern auch die größere Klarheit und die feinen Unterscheidungen, welche gerade Avicenna in seiner Intellektlehre anwendet, zu eigen gemacht hätte [3]).

[1]) A. a. O. p. 257a u. b.

[2]) Der Begriff des intellectus in effectu ist bei Albert ein weiterer als bei Avicenna. Dieser unterscheidet drei Stufen von „potentia" und dementsprechend drei Stadien für die Aufnahme der Intelligibilien. Die Stufen des Begriffs „potentia" sind 1) *potentia materialis*, die blanke Möglichkeit schlechthin, 2) *potentia potentialis*, die angeregte Möglichkeit, und 3) *potentia perfecta*, die entwickelte Möglichkeit. Der potentia materialis entspricht der *intellectus materialis* als bloße Intellektmöglichkeit, und der potentia potentialis der *intellectus in effectu*, insofern es sich nur um die Aufnahme von niederen und ersten Intelligibilien z. B. von mathematischen Elementarbegriffen handelt, und der potentia perfecta der *intellectus in habitu*, insofern er diese bereits besitzt und jederzeit sich vergegenwärtigen kann. Der *perfectio adepta* wird dann noch der *intellectus accommodatus s. acquisitus* gegenübergestellt. S. B. Haneberg, a. a. O. S. 204. Martin Winter, Über Avicennas opus egregium de anima. München 1903. S. 35f.

[3]) Hingewiesen sei, daß Albert bei Besprechung des intellectus in effectu noch Gelegenheit nimmt, die Ansicht derer zurückzuweisen, welche die Leistungsfähigkeit und Bedeutung des intellectus possibilis derart überschätzten, daß sie ihn auch die Abstraktion der Formen vollziehen ließen. Er macht dagegen geltend, daß ein einziges, in sich also gleich geartetes Vermögen nicht zugleich die Abstraktion und die Rezeption der Formen vornehmen könne. Als Vertreter dieser Anschauung wird hier Alfarabi besonders genannt (a. a. O. p. 257b). In seiner Schrift De int. et int. (p. 48) sagt dieser in der That: Intellectus enim, qui est in potentia vel est ipsa anima vel est pars animae vel virtus aliqua ex virtutibus animae

Der intellectus principiorum und instrumentorum.

Jede Aktualisierung des intellectus possibilis setzt nach Albert und überhaupt nach peripatetischer Auffassung den intellectus principiorum voraus. Über die Bestimmungen, die unser Philosoph anderwärts über diesen Intellekt giebt, haben wir schon in anderem Zusammenhang eingehend referiert. Wir haben daselbst gehört, in welcher Weise er in der *Summa de homine* die Lehren Avicennas übernimmt [1]).

Zu erwähnen ist nur, daß er in *De intellectu et intelligibili* den Ausdruck „intellectus principiorum" auch als gleichbedeutend mit „intellectus instrumentorum" auffaßt. Denn mit den ersten Prinzipien erhalten wir — so sucht er den synonymen Gebrauch der beiden Termini zu rechtfertigen — zugleich auch die Instrumente, durch die wir in den Besitz des Wissens gelangen. Wenn er auch nur die Beweisarten (modi argumentationum) als Instrumente in diesem Zusammenhange eigens anführt, so versteht er doch unter dem intellectus instrumentorum allem Anschein nach zum mindesten den Intellekt der obersten Prinzipien des Den-

vel aliquid, cuius scientia apta est *abstrahere* quidditates omnium, quae sunt, et formas eorum a suis materiis et *ponere* omnes formas in se. Im allgemeinen gehört Alfarabi zu den von Albert geschätzten arabischen Lehrern. So beruft er sich auf ihn (De caus. l. II. t. 3. c. 9. p. 646a f Vgl. S. 44) dafür, daß der Mensch auf Grund der Substantialität und Unzerstörbarkeit seiner Vernunft individuell unsterblich ist, und daß die Wurzel der Unvergänglichkeit der Menschenseele speziell im intellectus adeptus liegt. Gegenüber der materialistischen Psychologie des Aphrodisiers stützt er die Ansicht, daß der intellectus possibilis hyperorganischer Natur und nicht das Produkt physikalischer Prozesse bildet, mit Vorliebe auf Alfarabi (a. a. O.). Er tadelt an ihm dagegen, daß derselbe den Grund der numerischen Differenzierung des intellectus speculativus nicht in dessen Substanz, sondern in der Phantasie bzw. in der sinnlichen Anlage des Menschen überhaupt findet (De an. l. III. t. 3. c. 8. p. 164a), er hebt dagegen beifällig hervor, daß Alfarabi den menschlichen Intellekt nicht wie die Averroisten als ein den Intelligibilien gegenüber sich lediglich passiv verhaltendes Prinzip auffaßt, sondern in ihm auch die aktuelle Ursache des Erkennens sieht (De an. a. a. O. c. 11. p. 166a f.). Auf noëtischem Gebiete setzt er sich mit ihm auseinander, er rügt daß seine Beantwortung der Frage, wie Wissen zustande kommt, die Trennung der Verstandesthätigkeit in eine rein sensuelle und in eine rein geistige Funktion voraussetzt. Näheres hierüber s. bei Bach, a. a. O. S. 87ff. — Über Alberts Beziehungen zu Alfarabi vgl. unsere Schrift S. 310 Anm. 3.

[1]) S. S. 239ff.

kens und Wissens schlechthin [1]). Die Frage, ob neben einem Intellekt der obersten Gesetze des Denkens ein solcher für die Grundsätze des Handelns und speziell des sittlichen Thuns besteht, berührt er hier zwar, geht aber nicht näher darauf ein. Er berichtet uns hier zunächst, daß gewisse arabische Philosophen den intellectus principiorum geteilt hätten. Ihrer Ansicht nach seien die Prinzipien der theoretischen Philosophie der Seele von vornherein gegeben, ohne daß eine Unterweisung notwendig; die rhetorischen und moralischen würden uns dagegen erst durch lange Erfahrung zu eigen. Albert erklärt: „Ich empfehle diese Unterscheidung, weil Rhetorisches und Bürgerliches (rhetorica et civilia) keine durch sich selbst evidente Sätze hat, durch die es hinreichend erfaßt werden kann“ [2]). Wie er hier bezüglich der obersten moralischen Sätze denkt, ist nicht klar ersichtlich. Er giebt jenen Arabern Recht, spricht selbst aber nur von einem empirischen Ursprung der principia rhetoricorum et civilium. Indessen behauptet Albert doch anderwärts, wie wir bereits wissen, und vor allem in seiner Lehre von der Synteresis, auf die wir später noch einzugehen haben, so bestimmt, daß der Seele ein Habitus oberster Sätze auch für das sittliche Handeln ihrer Natur nach innewohnt [3]), daß der Gedanke fernliegen muß, unser Scholastiker lasse die höchsten ethischen Sätze erst durch Erfahrung in ihr enstehen.

Der intellectus adeptus.

Auch die Anschauungen Alberts über das Wesen des intellectus adeptus sind uns nach dem, was früher bereits über diesen bemerkt wurde [4]), bekannt. Es sei dies hier noch durch das, was über diese Stufe des Wissens in *De intellectu et intelligibili* [5]) noch eigens ausgeführt wird, ergänzt.

Was unter dem intellectus adeptus zu verstehen sei, entwickelt unser Philosoph, indem er auf Grund der sprachlichen

[1]) A. a. O. c. 7. p. 258a.
[2]) A. a. O. c. 7. p. 258a u. b.
[3]) S. S. 242ff., insb. S. 249 Anm. 2.
[4]) S.S. 236f.
[5]) L. II. t. un. c. 8. p. 258b f.

Etymologie die Erklärung der Wortbedeutung giebt. Derjenige Intellekt ist „erworben", der durch eigenes Streben (studium) von dem Menschen gewonnen ist. Der erworbene Intellellekt wird daher dann vorhanden sein, wenn jemand durch eigenes Streben gleichsam als Lohn und Frucht seiner Mühe zu wahrer Erkenntnis gelangt ist [1]).

Den Weg, auf dem wir in den Besitz dieses Intellektes gelangen, beschreibt Albert ganz in der bei den Arabern üblichen Weise [2]). Das, was sich im Zustand der Potenz befindet, kann nur vermittelst der ihm entsprechenden Aktualität hervortreten und erworben werden. Und zwar wird das Potentielle hierbei zunächst nur zu einem Teile empfangen, nämlich eben in dem, der aktualisiert ist; je mehr und mehr aber von ihm in den Zustand der Wirklichkeit versetzt ist, um so mehr wird es erworben. Ganz wird es der Fall sein, wenn alles, was von ihm ursprünglich potentiell gewesen, völlig sich in Wirklichkeit befindet. Nun ist der mögliche Intellekt der Möglichkeit nach alles Intelligibele. Er wird somit erst dann ganz erworben und empfangen sein, wenn die Gesamtheit der potentiell vorhandenen Intelligibilien, die er selbst ist, im Zustand der Wirklichkeit sich befindet. Auf diese Weise erwirbt der Mensch seinen eigenen Intellekt. Deshalb hat, wie Albert hinzufügt, Plato gesagt, daß die beste Definition der Philosophie „Selbsterkenntnis" sei, und Alfarabi, daß die Seele in den Körper versenkt wäre, damit sie sich selbst fände und erkenne. Letzteren Ausspruch habe auch Aristoteles gethan; indessen sei die betreffende Stelle nicht auf ihn gelangt [3]).

Die Richtigkeit des Gedankens, den Albert hier äußert, daß die Seele auf diesem Wege sich selbst erwirbt, sucht er noch durch einen eigentlichen Beweis darzuthun. Hierbei hören wir aber nicht mehr den Peripatetiker, sondern ausschließlich wieder den Neuplatoniker reden. Das erste mit Raum und Zeit verbundene Abbild des Lichtes der ersten Ursache, führt

[1]) A. a. O. p. 258b: Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum.

[2]) Vgl. z. B. Alfarabi De int. et int. p. 20f. (ed. Rosenstein).

[3]) A. a. O. p. 258bf.

unser Philosoph nämlich aus, ist der menschliche Intellekt [1]). Es ist daher notwendig, daß er von all dem, was durch das Licht der ersten Ursache geschieht, ein gewisses Bild darstellt, daß er alles umfassend aufnimmt und zwar manches als das Abbild der ersten Ursache und anderes wieder, insofern es mit Raum und Zeit verbunden ist, und daß er in beidem sich selbst erwirbt. Und daß das Wahre seiner Natur entspricht, das Unwahre ihr entgegengesetzt ist, rührt gleichfalls daher, daß der menschliche Geist ein gewisses Bild der ersten Wahrheit ist, die ihrerseits den Keim aller Wahrheit bildet. Daher richtet sich der Intellekt selbst nur auf das Wahre; alle Täuschung wird durch die virtus phantastica verursacht. Ferner erklärt sich daraus, daß die Betrachtung der bewunderungswürdigen Wahrheiten für die Seele von höchstem Entzücken und ihr am natürlichsten ist, daß in dieser Betrachtung und speziell in der der göttlichen Wahrheiten die ganze Natur des Menschen, insofern dieser Mensch ist, aufblüht, weil in ihnen der Intellekt sich am meisten seiner eigentümlichen Natur gemäß findet und der Mensch wieder, insofern er Mensch, Intellekt ist. Albert führt sodann noch weiter in ähnlicher Weise aus, daß der Intellekt auch in der Betrachtung des mit dem Wahren konnaturellen Guten höchste Befriedigung findet [2]).

Der intellectus assimilativus.

Das Fundament aller Wissensstufen ist nach Albert der intellectus possibilis. Das Licht des intellectus agens aber befindet sich in ihm gleichsam als Disposition und Lager (stramentum) für den intellectus principiorum. Dieser wieder ist das Lager für den intellectus in effectu, dieser für den intellectus adeptus und dieser endlich für die höchste Entwicklungsstufe, für den intellectus assimilativus [3]). „Ähnlichmachender Intellekt" heißt derselbe, weil durch ihn der Mensch, soweit es ihm möglich und erlaubt ist, zum göttlichen Intellekt, der das Licht und die

[1]) Vgl. S. 221.

[2]) A a. O. p. 259a. Über das Schwanken in der Bestimmung des intellectus adeptus s. Haneberg a. a. O. S. 226.

[3]) De int. et int. l. II. a. un. c. 9. p. 260a.

Ursache von allem ist, proportional sich emporhebt [1]). Er entsteht dann, wenn der Intellekt in allem, was er der Potenz nach ist, aktuell geworden, durch die Kenntnis seiner selbst und durch die Lichter der Intelligenzen sich ausbreitet und in ihrem Lichte zum einfachen göttlichen Intellekte stufenweise emporsteigt. Er gelangt somit durch das Licht, das dem thätigen innewohnt, zum Licht der Intelligenz und durch dieses dehnt er sich zum Intellekte Gottes aus.

Um dies zu verstehen, muß man wissen, fügt Albert hinzu, daß das Licht der ersten Ursache sich in viererlei Weisen äußert, die sich näher bezeichnen lassen [2]). Die niedrigste Weise ist diejenige, nach welcher es sich in den niedrigen Dingen selber kundthut, indem es hier durch die wesentlichen Bestimmungen einer jeden Sache seine Begrenzung erhält [3]). Es offenbart sich zweitens in seinem Abbilde, dem intellectus potentialis, der der Potenz nach alles das ist, was seinem von der Materie getrennten Sein nach in jenem Lichte vorhanden ist. Es zeigt sich drittens im Lichte des intellectus agens, insofern dieser in der Ordnung des Mikrokosmus allgemein thätig ist. Es verbindet sich nämlich mit ihm, nicht jedoch, wie das Licht mit dem Dunkel, der Privation oder der Potenz, sondern vielmehr wie ein Licht mit dem Lichte einer unteren Ordnung. Dies sei denn

---

[1]) Über das Aufsteigen der Seele zu den Intelligenzen vgl. Alfarabi, a. a. O. p. 22, insb. die bereits S. 311 erwähnte Schrift des Averroës De beatitudine animae. Den terminus „ascensus" bzw. das ascendere animae erklärt Averroës in folgender Weise a. a. O. fol. 24 v a: Et cum dico „ascensu", intelligo, quod proficiat et nobilitetur ita, ut coniungatur cum intellectu abstracto, et uniatur cum eo ita, ut cum eo fiat unum, et hoc sine dubio est supremus sui gradus ascensus. Ib: Ideoque cum dicitur de anima, quod ascendit, intelligitur coniunctio eius cum aliquo intellectuum abstractorum.

[2]) Albert betont hier (a. a. O. p. 259b), daß die Äußerungen des Lichtes der ersten Ursache per nomen et definitionem sich bestimmen lassen, da er später (p. 260a) im Sinne Plotins die erste Ursache selbst als inenarrabile bezeichnet (vgl oben S 260f).

[3]) Entsprechend der bei dem 2. 3. u. 4. modus von Albert gewählten Ausdrucksweise dürfte statt *„inferiorum rerum"* der Jammyschen Ausg. zu lesen sein *„in inferioribus rebus"*. Die letzten Worte scheinen zu bedeuten, daß das göttliche Licht durch die Naturen der Dinge, deren Formen es beleuchtet, selbst gewissermaßen bestimmt wird (terminatum), so wie das Sonnenlicht durch die Formen der Gegenstände, welche es bescheint, selbst seine Bestimmung erhält.

die Ausstrahlung (irradiatio), über welche die Philosophen viel gesprochen und um deren willen sie Bittfeste und Gebete angeordnet hätten. Das Wirken des Lichtes der ersten Ursache äußert sich viertens in dessen Ausdehnung (ampliatio) auf die die Gestirne bewegenden Intelligenzen oder richtiger umgekehrt. Daß sich die Intelligenzen mit diesem verbinden, zeigt sich durch die Bewegungen, die sie ausführen: denn dieselben könnten nicht stattfinden, wenn eine solche Verbindung mit dem Licht der ersten Ursache nicht vorhanden wäre. Wie diese Verbindung selbst zustande kommt, wird in *De intellectu et intelligibili* aus dem *Kommentar zur Metaphysik* als bekannt vorausgesetzt [1]).

Nachdem Albert die vier Arten, in denen das Licht der ersten Intelligenz sich äußert, angeführt hat, kommt er noch des näheren auf den dritten Punkt und damit auf die Entstehung des intellectus assimilativus zurück. In der betreffenden Ausführung schwelgt Albert förmlich in der Mystik des Neuplatonismus. Auch ist sie wegen der Zitate, die unser Polyhistor hier anführt, bemerkenswert. Indem also die menschliche Seele, knüpft Albert zunächst an das Vorangegangene an, das Licht empfängt, mit dem der thätige Intellekt sich verbindet, verbindet sie sich selbst mit dem Licht der Intelligenzen und wird in ihm erhellt. Sie wird, wie Alfarabi lehrt, wie die Sterne des Himmels [2]) und astronomischen und astrologischen Wissens in höchstem Grade teilhaftig. Weiter wird Ptolemäus angeführt, der deshalb sage, daß die Kenntnis der Gestirne den Menschen himmlische Schönheit lieben lehre. In diesem Lichte gestärkt, fährt Albert fort, steigt der Intellekt zum göttlichen Licht empor, das keinen Namen hat und unerklärbar (inenarrabile) ist,

---

[1]) A. a. O. p. 259b.

[2]) Albert bezieht sich auf die Stelle in Alfarabis De int. et int. ed. Camerarius, Paris 1638. p. 55: Cum autem erexeris te a materia prima, gradatim pervenies ad naturam, quae est forma corporalis in materiis ylealibus; a quibus iterum ascendendo gradatim pervenies ad illam essentiam et ascendendo superius adi ntellectum adeptum, et tunc pervenies ad id, quod est simile stellis secundum comparationem tuae erectionis a materiis ylealibus; a quo iterum cum erexeris te, pervenies ad primum ordinem eorum, quae sunt separata.

weil es durch keinen besonderen Namen offenbar wird. Aber wie es aufgenommen wird, so offenbart es sich. Das erste, von dem es aufgenommen wird, ist die Intelligenz, die das erste Verursachte ist. Wenn das göttliche Licht beschrieben wird, so geschieht dies nicht unter einem Namen, der ihm selbst zukommt, sondern unter dem der von ihm verursachten Intelligenz. Für diese ganze spezifisch neuplatonische [1]) Lehre beruft unser Philosoph sich noch eigens auf Hermes Trismegistus, mit dem er durch Alanus ab Insulis bekannt ist [2]). Hermes sage, daß der Gott der Götter nicht durch einen besonderen Namen besonders erfaßt, sondern kaum mit dem Geiste von denen berührt werden könn, welche sich durch langes Mühen d. h. durch geistige Askese vom Körper getrennt haben. Zum Schluß dieser Entwicklung bemerkt Albert, daß der Intellekt so mit dem höchsten Lichte verbunden und vermischt in gewisser Beziehung an der Göttlichkeit selbst teilnehme; deshalb lehre Avicenna, daß, wenn der Intellekt einmal mit jenem Lichte wahrhaft vermischt sei, er Zukünftiges vorherbestimme und vorhersage und so ihm gleichsam gestattet werde, Gott zu sein [3]). Diese höchste Stufe des Wissens, die der Mensch erreichen kann, ist der intellectus assimilativus (assimilans, asssimilatus). Hat der Mensch ihn errungen d. h. ist sein Intellekt zum Licht des göttlichen Intellektes emporgestiegen, so ruht er in diesem als an seinem Ziele. Da alle Menschen von Natur aus zu wissen streben, so ist das Ziel ihres Sehnens, mit göttlichem Intellekt verbunden zu sein (stare).

Der intellectus assimilativus ist unserm Philosophen identisch mit dem bereits früher schon erwähnten intellectus divinus [4]). Der mit dem einfachen ersten und göttlichen Intellekt verbundene, heißt es, ist göttlich und, was Wissenschaften und Fähigkeiten anlangt, der vorzüglichste, so daß der Besitzer eines solchen Intellektes — wir wollen diese Bemerkung dem Leser nicht vorenthalten —, wie Homer sagt, nicht erscheine

[1]) Vgl. Liber de causis § 5. p. 168. Vgl. S. 303f. u. 304 Anm. 1.
[2]) S. S. 46. Anm. 1.
[3]) S. S. 337. Anm. 3.
[4]) S. S. 237. 337f.

als eines Sterblichen, sondern als Gottes Sohn. Deshalb lehre auch Hermes Trismegistus, der Mensch sei mit Gott und der Welt verbunden [1]).

Die Ansicht, daß der menschliche Intellekt sich mit dem der Intelligenz und Gottes verbindet, finden wir keineswegs nur in *De intellectu et intelligibili*, sondern auch in theologischen Schriften [2]); der Intellekt der Intelligenz ist ihm hier mit dem intellectus angelicus gleichbedeutend [3]).

Auch die Art und Weise, wie die menschliche Seele sich vermittelst des Intellektes mit dem außerhalb ihres Körpers befindlichen Licht der Intelligenzen verbindet, bemüht er sich noch des näheren zu erklären. Wie die in der Materie befindliche Form (forma materiae) die ganze Materie, in der sie ist, und alles, was in der Materie ist, umfängt und erleuchtet und zu jedem Teile der Materie in ein ganz bestimmtes Verhältnis tritt, so umfaßt und erleuchtet auch die Weltform (forma mundi) — gemeint ist die Intelligenz — die gesamte Materie des ihr untergeordneten Kreises und teilt einem jeden ihrer Teile ihr überall gegenwärtiges Licht proportional mit. Nur das ist der Unterschied, daß die forma materiae Akt des Körpers und ihre Teile Akte der Teile des Körpers sind, daß die Intelligenz hingegen in ihrem Sein und ihrem Wirken getrennt ist und den Akt keines Körpers bildet. Deshalb kommt ihr eine weit größere Bewegungsfähigkeit zu. Ein von Aristoteles in ganz anderem Zusammenhang verwertetes Beispiel [4]) gebrauchend sagt Albert, daß sie dem Schiffer gleicht, der von dem Kahn getrennt ist, nichts von diesem empfängt, diesem gleichwohl aber die Bewegung giebt. Der Substanz nach getrennt verbreitet die Intelligenz ihr Licht nach dem ihr untergeordneten Kreis, und dieses Licht wirkt dann proportional in dem, was sich zu ihm hin ausdehnt. Dies hat nach Albert „der große Dionysius“ im Auge, wenn er sagt, daß das Licht durch alle Mienen (vultus) sich hin ausbreitet, dem Verhältnis eines jeden Dinges entsprechend im Intellekte intellektuell, in der Seele seelisch und im Körper

[1]) A. a. O. p. 260a. Über den neuplatonischen Gedanken, daß der Mensch das Bindeglied zweier Welten ist, vgl. S. 219f.

[2]) S. S. 247f. [3]) S. S. 229. Anm. 1. [4]) S. S. 43. Anm. 1.

natürlich wird. Daher findet auch der Intellekt, wenn er sich ausdehnt, das überall gegenwärtige Licht, wird von ihm informirt, getränkt und zu himmlischer Schönheit erhellt [1]).

Die Annahme, daß der menschliche Intellekt mit dem Licht der Intelligenzen sich verbindet, enthält, wie Albert aufmerksam macht, noch eine weitere Schwierigkeit in sich. Er fragt sich nämlich, wie es möglich sei, daß durch dieses Licht im Intellekte bestimmte Erkenntnisse entstehen, da dies keineswegs schon dadurch seine Erklärung finde, daß der Intellekt selbst erhellt werde. Die Antwort ist ebenso mystisch-dunkel wie im vorangegangenen Falle. Auch hier geht er mit einigen Phrasen, die er dem für diese Zwecke so reichen Wortschatz des (arabischen) Neuplatonismus entnimmt, über den eigentlichen Kern der Frage hinweg. Jedes Licht, bemerkt er, mag es einer Intelligenz oder Gott angehören, ist thätiges und formendes Prinzip all dem gegenüber, was der betreffenden unteren Ordnung angehört. Daher dehnt es sich, wie das Licht der Kunst zur Materie, immer zu bestimmten Naturen von Dingen hin aus. Aus diesem Grunde dehnt es zu letzteren auch den Intellekt hin aus, wenn es ihn mit Formen versieht (informat). Es soll deshalb, ist der Schluß dieser eigenartigen Erklärung, der Intellekt die einzelnen Dinge erkennen und ihnen das Sein geben, wenn er sich selbst in dem Lichte befindlich aktuell hinwendet [2]).

[1]) De int. et int. l. II. t. unic. c. 11. p. 261a—b. Um nicht in den Verdacht zu kommen, daß er das Überallgegenwärtigsein des Lichtes der Intelligenz im Sinne des Substanzpantheismus meint, fügt Albert am Schluß obiger Entwicklung eigens die S. 326 Anm. 3. zitierten Worte (Et hoc est etc.) hinzu.

[2]) A. a. O. p. 261b.

Dritter Abschnitt.

Die theologisch-augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Einer anderen Gedankenwelt wiederum entstammen die psychologischen Erörterungen Alberts, welche wir im folgenden zu behandeln haben. Hier werden wir Albert als den Verfechter von Anschauungen kennen lernen, die wir bei den hl. Vätern, insbesondere bei Augustin, und sodann in der an ihn sich anschließenden frühmittelalterlichen Summen- und Sentenzenliteratur vorfinden. Außer dem Bischof von Hippo selbst werden wir u. a. begegnen Hieronymus, Basilius, nicht selten Nemesius und Johannes Damascenus, vereinzelt Boëthius, Kassiodor, Seneca, welche Albert gleichfalls zu den theologischen Autoritäten rechnet, ferner Alkuin, häufiger wieder Petrus Lombardus, hier und da dem Magister Praepositivus und Wilhelm von Auxerre (Autissidioriensis), die in der Regel zusammen erwähnt werden. Indessen wäre es durchaus falsch, wenn man von vornherein annehmen wollte, daß Albert in den Zusammenhängen, mit denen wir es zu thun haben werden, sich etwa in dem hohen Maße zum Vertreter der speziell augustinisch-theologischen Gedankenrichtung macht, wie er in anderen allein nur den Standpunkt der peripatetischen Schule verteidigt. Vielmehr gilt Albert auch hier Aristoteles als eine Hauptautorität; auch auf Avicenna stützt er sich gelegentlich. Der Charakter der einzelnen Untersuchungen, welche den Gegenstand unserer nunmehrigen Betrachtung bilden werden, ist nämlich teilweise völlig synthetisch. Hier können wir vor allem erfahren, wie sehr Albert sich bestrebt, Augustin und Aristoteles zu vereinigen, und in welcher Weise ihm dies geglückt

ist. Indessen werden wir ihn im folgenden als Synthetiker vorläufig nur so weit zu betrachten haben, als es sich um die Verbindung verschiedenartiger Elemente innerhalb einzelner, bestimmter Ausführungen an sich handelt, so z. B. beim Kapitel vom liberum arbitrium. Wie Albert aber aus den mehr oder weniger aristotelisch oder augustinisch gefärbten Einzeluntersuchungen nun wieder ein einheitliches System, die Synthese im großen versucht, dies zu zeigen, sei einem letzten Hauptabschnitt vorbehalten.

Das Material für die folgenden Darstellungen entnehmen wir den beiden theologischen Hauptwerken, der *Summa theologiae* und dem *Sentenzenkommentar;* außerdem aber kommen gewisse Partien aus der *Summa de homine* in Betracht und zwar vor allem diejenigen, in denen Albert von vornherein erklärt, hier speziell die Lehre der sancti über den betreffenden Gegenstand berücksichtigen zu wollen. Bei der Bestimmung des Wesens der Seele ist auch seine *Isagoge in libros Aristotelis De anima* heranzuziehen.

Die Definition der Seele.

In eingehendster Weise beschäftigt sich unser Philosoph mit der Frage, wie das Wesen der Seele zu fixieren ist. Indessen sucht er nicht etwa, wie man vielleicht vermuten könnte, auf Grund einer selbständigen Prüfung und Erörterung des Seelenbegriffes zu einer Lösung zu gelangen, sondern er trachtet, wo immer er in seinen Auseinandersetzungen auf diese Frage zu sprechen kommt, auf historisch-kritischem Wege sein Ziel zu erreichen. Er stellt die Definitionen der Autoritäten zusammen, prüft sie auf ihre Richtigkeit hin, billigt oder verwirft sie demgemäß und giebt dadurch seinen eigenen Standpunkt zu erkennen. Bemerkenswert ist, daß Albert unter den sämtlichen Seelendefinitionen, welche er anführt, nicht eine einzige findet, in der alle wesentlichen Merkmale, die seiner Ansicht nach der Seele zukommen, berücksichtigt sind. Gleichwohl aber unternimmt er es nicht, selbst eine Bestimmung zu konstruieren, sondern er sucht vielmehr dem Mangel an einer derartigen Definition in der Weise abzuhelfen, daß er mehrere Erklärungen, von denen eine jede die Seele nach verschiedenen Gesichts-

punkten betrachtet und in dieser Hinsicht sie richtig auffaßt, übernimmt und sie als Ausdruck seiner eigenen Lehranschauung über das Wesen der Seele bezeichnet. Je nach der Gelegenheit und dem Zusammenhang, in welchem Albert über die Definition der Seele handelt, sind die von ihm gebilligten Bestimmungen, insofern nicht immer dieselben Autoritäten gehört werden, der Zahl und dem Wortlaut nach verschieden.

Wie bereits an anderer Stelle bemerkt wurde, bestimmt Albert in der *Summa theologiae* in dem Zusammenhang, in welchem er lediglich als Philosoph spricht, die Seele in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Körper im Anschluß an Aristoteles, die Seele an sich aber einmal im Sinne des Plato, ein anderes Mal aber in Anlehnung an den jüdischen Peripatetiker Isaak Israëli [1]). Wir hörten auch, daß Albert keineswegs sich zuerst der Doppelbestimmung bedient hat, sondern, daß sie schon von seinen arabischen Lehrern so z. B. von dem in anthropologischen Fragen von ihm oft herangezogenen Costa-ben-Luca angewandt worden war [2]).

In der *Isagoge in libros Aristotelis De anima* finden wir, daß unser Philosoph durch drei Definitionen das Wesen der Seele festzustellen sucht. Er faßt hier das Verhältnis der Seele zum Körper näher ins Auge und will sie verschieden definiert wissen, je nach dem sie als das Prinzip der Bewegung des Leibes oder aber als das Prinzip seiner Aktualisierung und Vollendung betrachtet wird. Im letzteren Falle ist ihm die aristotelische Bestimmung der Psyche als der Form des physischen organischen Körpers maßgebend, im ersteren aber die kurze und wenig besagende Erklärung des Remigius von Auxerre: „Die Seele ist eine unkörperliche, den Leib lenkende Substanz [3])." Die Seele an sich bestimmt er im Anschluß an die

---

[1]) S. 14–18.

[2]) S. S. 18. Anm. 3.

[3]) Isag. in l. De an. c. 1. p. 36b. — Die hier angeführte Definition des Remigius, welche ich indessen nicht zu verifizieren vermochte, heißt ihrem lateinischen Wortlaut nach: Anima est substantia incorporea, regens corpus. Vgl. S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 343a. S. de hom. q. 2. a. 1. p. 5b.

Definition, welche er im Prolog des *Liber de motu cordis* [1]) findet: „Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, welche die vom ersten Prinzip herstammenden Erleuchtungen in letzter Form zu erfassen vermag." Es sei hier bemerkt, daß Albert über den Verfasser dieser dem Alfredus Anglicus angehörigen Schrift nicht, bzw. falsch unterrichtet ist. In der erwähnten *Isagoge* [2]) nennt er als den Autor dieser Bestimmung einen quidam sapiens in *libro De motu cordis*. An anderer Stelle [3]) nennt er, wie wir gleich hören werden, als ihren Verfasser denjenigen, dem Alfred seine Schrift gewidmet hat, nämlich dessen Landsmann und älteren Zeitgenossen Alexander Neccam [4]). So sehen wir, daß Albert in diesem Falle außer Aristoteles auch die sancti d. h. die theologischen Autoritäten heranzieht und auch ihnen gerecht werden will; denn als solche gelten ihm des Heiric von Auxerre Schüler Remigius und Alexander Neccam. Verhängnisvoll nur ist hinsichtlich des letzteren sein Irrtum, daß er den berühmten Lehrer der Pariser theologischen Fakultät für den Urheber einer Schrift hält, welche die Unzerstörbarkeit und Fortdauer der menschlichen Seele leugnet [5]).

[1]) Biblioth philosophorum med. aet. ed. Barach. II. (Innsbruck, 1878.) p. 83: (Anima) substantia est incorporea, intellectiva. illuminationum, quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva Außer Isag. a. a. O. p. 36a von Albert noch S. th. II. a. a. O. p. 343a und S. de hom. q. 3. p. 11b zitiert.

[2]) A. a. O. p. 36a.

[3]) S. th. II. q. 69. m. 1. p 343a.

[4]) Es wäre immerhin an sich noch der Fall denkbar, daß Alfredus Anglicus die fragliche Definition von Alexander Neccam herübergenommen hat und somit die Annahme Alberts, hinsichtlich der Autorschaft dieser Bestimmung berechtigt ist. Da sie aber in Alexanders *De rerum natura*, an welche Schrift hier zu denken wäre, nicht zu finden ist, so dürfte schlechterdings ein Irrtum von seiten Alberts vorliegen. Sein Versehen hatte übrigens noch zwei weitere, höchst eigenartige Fehler zur Folge. Jammy druckt an der betreffenden Stelle (s. a. a. O.) „Nequam" (Neccam) irrtümlich mit kleinem Anfangsbuchstaben, so daß der Autor der Definition „Alexander der Nichtswürdige" ist. Ein beinahe noch größeres Mißverständnis aber begegnet Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. a. a. O. S. 113); er will Albert korrigieren und setzt statt „Alexander Nequam" „Alexander Aphrodisiensis". Vgl. Barach, a. a. O. p. 81. not. 1.

[5]) Vgl. die einleitenden Bemerkungen Barachs a. a. O. p. 38.

Seine Verwechslung ist um so auffälliger, als er die Schrift *De motu cordis* in den Händen gehabt zu haben scheint, da er sie in anderer Hinsicht auch gelegentlich zitiert [1]).

In weit größerem Maße aber werden die Seelendefinitionen von theologischen Autoritäten in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine* herangezogen. Es werden in diesen Schriften zwei Reihen von Definitionen aufgestellt; die eine enthält nur solche von Philosophen, die andere nur solche von Theologen. Die Erklärungen der Philosophen sind die nämlichen, welche Aristoteles im ersten Buche von *Περὶ ψυχῆς* anführt. Da Albert außerdem auch in deren Beurteilung ganz den Standpunkt seines griechischen Lehrers einnimmt, so ist über die *Definitiones philosophorum* bereits dort, wo wir die peripatetischen Elemente in der Seelenlehre unseres Philosophen zusammenzustellen versuchten, gehandelt worden [2]). Dagegen haben wir uns hier mit den *Definitiones sanctorum,* welche von Albert berücksichtigt werden, des näheren zu beschäftigen.

Sie sind in beiden Summen zum Teil dieselben, zum Teil aber verschieden. In der *Summa theologiae* [3]) werden sieben Bestimmungen angeführt, von denen mehrere dem Katechismus der mittelalterlichen Psychologie, der irrtümlich Augustin beigelegten, in Wahrheit Alcher angehörigen Schrift *De spiritu et anima* entnommen sind. Albert zitiert zwei Definitionen von Augustin, von denen jedoch nur eine thatsächlich auf ihn zurückgeht, die andere dagegen von Alkuin vertreten wird. Er führt ferner die uns bereits bekannte Erklärung des Remigius von Auxerre und die des „Alexander Neccam“ bzw. des Alfredus Anglicus an, sowie eine Bestimmung von Seneca [4]), von Kassiodor [5]) und von Johannes von Damaskus.

In der *Summa de homine* [6]) erwähnt Albert nur vier Definitiones sanctorum, nämlich die eine von den beiden in der

[1]) Z. B. S de hom. q. 16. a. 3. p. 81b.

[2]) S. die Dissertation S. 14ff. [3]) S. a. a. O. p. 343a und b.

[4]) Über Senecas Verhältnis zum Christentum s. die Literatur bei M. Schanz, Gesch der röm. Litt. II. Teil. 2. Hälfte (2. Aufl. 1901) S. 316.

[5]) Über Kassiodor vgl. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl. Freib. i. B. 1901. S. 558f. Hartmann bei Pauly-Wissowa Bd. III. Sp. 1672ff.

[6]) Q. 2. p. 5b.

Summa theologiae genannten, Augustin beigelegten Bestimmungen und zwar die erste, sodann die des Remigius und Johannes von Damaskus. Außer diesen beiden Summen gemeinsamen Erklärungen wird hier noch eine solche des „Bernhard von Clairvaux" zitiert. Die dem Seneca zugeschriebene und die dem *Liber de motu cordis* entnommene werden in der *Summa de homine* nicht, wie in der *Summa theologiae*, zu den Definitionen der Theologen, sondern zu denen der Philosophen gerechnet [1]).

Zunächst aber seien die uns ihrem Wortlaut nach bisher noch nicht bekannten Bestimmungen in der Reihenfolge, in der sie von Albert in der *Summe der Theologie* angeführt werden, wiedergegeben. Er zitiert zuerst die des Remigius, sodann die wirklich von Augustin herrührende: „Die Seele ist eine der Vernunft teilhaftige und dem Leibe, den sie lenkt, angepaßte Substanz [2])." Es folgt sodann die bereits erwähnte Erklärung des „Alexander Neccam" bzw. des Alfredus Anglicus. Seneca lehrt nach Albert, daß die Seele „ein intellectueller Geist ist, der sich auf die ihm und dem Körper eigentümliche Glückseligkeit richtet" [3]). Als Definition Kassiodors wird angegeben: „Die Seele ist eine geistige, von Gott geschaffene

[1]) Q. 3. p. 11b.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 343a: Anima est substantia „incorporea" (dafür ist mit der S. de hom. q. 2. a. 1 p. 5b zu lesen „rationis particeps"), regendo corpori accommodata. An beiden Orten zitiert Albert Augustin hier nach De spir. et an. (c. 1. P. L. tom. 40. col. 781). Indes geht die angegebene Definition thatsächlich auf Augustin zurück. Vgl. dessen Schrift De quantit. an. c. 13. P. L. tom 32. col. 1048.

[3]) S. th. II. a. a O. p. 343a–b: Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus. S. de hom. q. 3. p. 11b ist hier statt „habitudinem", was sinnlos, „beatitudinem" zu lesen. Die Bemerkung Werners (a. a. O. S. 112. Anm. 2), daß diese Definition nicht von Seneca herrührt, dürfte sehr wohl richtig sein. Wenn er aber hinzufügt, daß sie weder der Denk- noch der Sprechweise Senecas gemäß sei, so ist damit zuviel gesagt. Er widerspricht sich selbst, insofern er darauf hinweist, daß doch bei Seneca gewisse Äußerungen vorkommen, die das Substrat zu obiger theologisch-teleologischer Definition des Seelenwesens gegeben haben könnten, und zitiert Quaest. nat. III, 30: Omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. Wir verweisen unsererseits noch auf Ep. 98, 2: Valentior enim omni fortuna animus est et in utramque partem ipse res suas ducit beataeque ac miserae vitae sibi causa est.

Substanz, welche den ihr zukommenden Körper belebt [1])." Die der pseudo-augusinischen Schrift *De spiritu et anima* entnommene Bestimmung „Augustins" bzw. diejenige Alkuins lautet: „Die Seele ist ein intellektueller, vernünftiger, immer lebender und in Bewegung befindlicher Geist, der Gutes und Schlechtes wollen kann" [2]). Johannes von Damascus endlich definiert die Seele als „eine lebende, einfache, unkörperliche Substanz, die ihrer eigentümlichen Natur nach unsichtbar, unsterblich, vernünftig, intellektuell, gestaltlos ist, die den organischen Körper benützt, ihm Leben, Wachstum, Empfindung und Zeugungskraft verleiht und den Intellekt in der Weise besitzt, daß er nicht von ihr selbst getrennt ist, sondern ihren reinsten Teil bildet" [3]). Zum Schluß sei noch die nur in der *Summa de homine* erwähnte, von Bernhard entlehnte Bestimmung erwähnt. Die Seele ist ein unkörperliches, der vernünftigen Erkenntnis fähiges Wesen, welches dem Körper, den es zu beleben hat, angepaßt ist [4]).

[1]) Albert bezieht sich hier auf Kassiod. De an. c. 2 (P. L. tom. 70. col. 1283): Anima hominis est a Deo creata spiritualis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis. Entweder hat Albert diese Definition selbst mit Absicht unvollständig in die S. th. (II. a. a. O. p. 343b) herübergenommen, oder es liegt in der Jammyschen Ausgabe eine weitgehende Verderbnis des Textes vor.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 343b: Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax. Vgl. Alkuin, De rat. an. c. 10 (P. L. tom. 101. col. 643); Alcher De spir. et an. c. 13 (a. a. O. col. 788).

[3]) S. de hom. q. 2. a. 1. p. 5b. S. th. II. a. a. O. p. 343b. Der Text der S. th. schließt sich nicht genau dem griechischen Urtext (De fide orthod. l. II. c. 12. S. G. tom. 94. col. 924—925) an; wohl dagegen der der S. de hom. Der Text dieser Schrift, an den wir uns auch in der deutschen Übersetzung angeschlossen, lautet: Anima est substantia vivens, simplex et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam sui naturam invisibilis, immortalis, rationalis, intellectualis, infigurabilis, organico utens corpore, et huic vitae *et* augmentationis et sensus et generationis tributiva, non aliud habens praeter se ipsam intellectum, sed ut partem sui purissimam.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 5b: Et Bernardus sic eam diffinit in *epistola ad Cartusienses:* Anima est res incorporea, rationis capax, vivificando corpori accommodata. Diese Bestimmung entstammt aber nicht, wie Werner a. a. O. S. 113 der Bemerkung Alberts folgend meint, einer *Ep. ad Carthusianos* des hl. Bernhard, sondern sie ist entnommen dem bei Migne P. L. tom. 184. col. 307, unter dem Titel *Guigonis prioris quinti*

Bevor wir auf die Erklärungen, welche Albert zu diesen Definitionen giebt, und seine Stellungnahme ihnen gegenüber eingehen, möge noch darauf verwiesen sein, daß Alexander von Hales, das Haupt der Franziskanerschule, in seiner *Summa theologiae* bereits sieben Seelenbestimmungen von Theologen erwähnt. Albert hat mit ihm die beiden Augustin beigelegten (die echte sowohl, wie die pseudo-augustinische, von Alkuin vertretene, welch' letztere auch von Alexander für augustinisch gehalten wird), sowie die von Kassiodor und Seneca entlehnten Definitionen gemeinsam [1]).

Die von unserem Philosophen in den beiden Summen erwähnten Bestimmungen der theologischen Autoritäten werden von ihm sämtlich als richtig angesehen und gebilligt.

In der *Summa de homine* macht er den Versuch, die von ihm hier angeführten vier Definitiones sanctorum schematisch zu ordnen und die gemeinsamen Merkmale, die sie enthalten, als solche hervorzuheben und zu betrachten. So bemerkt er, daß die Erklärungen, welche Augustin — gemeint ist nur die wirklich von ihm vertretene — „Bernhard" und Johannes gegeben hätten, sich nur auf die Seele des Menschen bezögen, daß sie dieselbe aber sowohl an sich als auch, insoweit sie Seele schlechthin ist, zu bestimmen suchten. An sich kommt nämlich, fügt er belehrend hinzu, der menschlichen Seele die Eigenschaft zu, eine vernünftige Substanz zu sein, als Seele schlechthin aber, den Körper zu lenken. Während die Definition Augustins diese Merkmale ohne nähere Angaben enthalte, werde die menschliche Seele in derjenigen „Bernhards", insofern sie Seele schlechthin ist, weiter dadurch bestimmt, daß hier auf die erste Thätigkeit, die sie im Körper ausübt, nämlich seine Belebung, hingewiesen wird. Noch näher gehe auf diesen

majoris Carthusiae epistola ad fratres de Monte Dei abgedruckten Briefe oder Traktate (s. l. l. c. 2. col. 340B). Wie Albert, so schrieben u. a. auch Johannes Gerson und Joannes de Ragusio ihn Bernhard zu. Nach Massuet (bei Migne P. L. a. a. O. col. 299ff.) gehört er dem Karthäuserabt Guigo oder Wigo (gest. 1137) zu.

[1]) Vgl. Werner, a. a. O. S. 113. J. A. Endres, die Seelenlehre des Alexander von Hales. Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. Bd. I. (Jahrg. 1888). S. 45.

Punkt die Bestimmung des Johannes ein, welche auch die niederen organischen d. h. die vegetativen und sinnlichen Funktionen aufzähle. Von der Definition des Remigius sagt Albert, daß in ihr die Seele nach denselben Gesichtspunkten betrachtet werde, daß sie jedoch von jeder Seele, nicht nur von der des Menschen handle [1]).

Die Wesenbestimmungen des Seneca und „Alexander Neccam" bzw. Alfredus Anglicus werden, wie wir wissen, in der *Summa de homine* unter der Rubrik der Definitiones philosophorum behandelt. Bezüglich ihrer bemerkt Albert hier, daß ihre Verfasser die Seele in Rücksicht auf deren höchstes Ziel, diejenige Stufe der Glückseligkeit nämlich, deren der Mensch schon hienieden teilhaftig zu werden vermag, zu definieren suchten, daß sie aus diesem Grunde die Beziehung der Seele zum Körper nicht weiter berücksichtigten, da der Geist zur Erfassung und Erreichung jenes Zieles ja des Leibes nicht benötige [2]).

In der Definition Augustins, in der des Remigius und Johannes werde ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Seele der Kategorie der Substanz angehöre [3]). Diesbezüglichen Einwänden gegenüber weist unser Philosoph darauf hin, daß man von der metaphysischen Betrachtsweise, von der die genannten Autoren ausgegangen, insofern sie der Seele dieses Merkmal beilegten, die logische scharf zu scheiden habe. Gemäß dieser gehöre die Seele der Gattung „Substanz" nicht als Art an, sondern sie bilde in diesem Falle nur die spezifische Differenz und helfe eine Spezies konstituieren [4]).

Von Augustin und Remigius wird, wie Albert hervorhebt, die Seele als das den Körper beherrschende Prinzip bestimmt. Unser Philosoph macht hier darauf aufmerksam, daß die Herrschaft, welche die Seele ausübt, eine doppelte ist, eine solche nämlich, die auf einen Erkenntnisakt zurückgeht

---

[1]) S. de hom. q. 2 a. 5. p. 11b.

[2]) S. de hom. q. 3. a. 2. p. 17a. Vgl. den Wortlaut der Definitionen S. 367 u. 369.

[3]) Vgl. S. 366. 369f.

[4]) S. de hom. q. 2. a. 1. p. 7a u. b.

(*regimen cognoscentis*), und eine solche, welche in einer bloßen Thätigkeit schlechthin besteht (*regimen operantis*). In letzterem Falle denkt Albert an die unbewußt und vom Willen unabhängig sich vollziehenden Funktionen, denen, wie unsere moderne Physiologie lehrt, das sympathische Nervensystem dient. Die Seele vermag nun, entscheidet unser mittelalterlicher Lehrer, sehr wohl beide Herrschaften in vollkommener Weise auszuüben; dagegen ist es nicht notwendig, daß der Verringerung oder Schwächung der einen auch eine solche der anderen parallel geht. Sein Gedanke ist hier der, daß das Erkenntnisvermögen getrübt und daher die Seele in ihrer praktischen Bethätigung nicht immer das Richtige trifft, daß dagegen die erwähnten (rein physiologischen) Funktionen dabei ungestört verlaufen können, als deren Prinzip er von dem Standpunkt mittelalterlicher Anthropologie aus auch die Seele, insofern sie vegetative Seele ist, ansieht [1]).

In der *Summa theologiae* verfährt Albert nicht in dieser mehr summarischen Weise; er bespricht und behandelt vielmehr jede Definition einzeln für sich. Indem wir im folgenden die wichstigsten seiner Bemerkungen wiederzugeben versuchen, greifen wir jedoch bei einzelnen Punkten, die auch in der *Summa de homine* noch eine speziellere Beleuchtung erfahren, gelegentlich auf diese Schrift zurück.

Die Definition des Remigius bestimmt nach Albert die Seele durch die Angabe ihres Gattungsbegriffes, der spezifischen Differenz und der ihr wesentlichen Thätigkeit [2]). Insofern hier die Seele ihrem Gattungsbegriffe nach als „Substanz“ aufgefaßt wird, sieht unser Philosoph sich veranlaßt, zu dieser Bestimmung seinerseits einige erklärende Bemerkungen zu geben. Er geht hierbei von der etymologischen Bedeutung des Wortes substantia aus. Dieses ist, entwickelt er uns, von „substare“ (d. h. darunter stehen, Träger sein) abzuleiten. Die Seele aber bildet bei jedem Lebewesen den Träger der natürlichen Potenzen, welche

[1]) S. d. hom. q. 2. a. 3. p. 9a.

[2]) Gattungsbegriff ist „substantia“, spezifische Differenz „incorporea“, die wesentliche Thätigkeit liegt ausgedrückt in dem Merkmal „regens corpus“. Vgl. den Wortlaut S. 366. Anm. 3.

von ihr her fließen: denn, da jedes natürliche Vermögen zur Kategorie der Qualität zu rechnen ist, so muß die Seele ihr Subjekt sein. Während somit Albert die Seele als Substanz unter Zugrundelegung der peripatetischen Anschauungen über das Verhältnis zwischen der Seele und ihren Vermögen faßt, geht er bei der Erklärung des in obiger Definition angegebenen artbildenden Merkmals „unkörperlich" von der plotinisch-augustinischen Auffassung über die Verbreitung der Seele im Körper [über welchen Punkt wir später noch des näheren zu handeln haben [1])] aus. Er bemerkt, daß die Seele, da sie ihrer belebenden Thätigkeit nach ganz im ganzen Körper ist, nicht körperlicher Natur sein kann, sondern unkörperlich sein muß [2]).

Die Definition des „Alexander Neccam" bzw. des Alfredus Anglicus bestimmt nach Alberts Erklärung die Seele in Hinsicht auf ihr Verhältnis zur ersten Ursache, insofern sie besagt, daß letztere intellektuelle Lichter aus ihrem eigenen Lichte in sie hineinfließen läßt [3]). Alfred lehnt sich hier an den Illuminismus der Araber an. In seiner Besprechung berührt er jedoch die Verwandtschaft, welche zwischen der Definition und der arabischen Lehre vom Erkennen besteht, mit keinem Wort. Über die Anschauungen, die Albert selbst und zwar auch in theologischen Schriften hinsichtlich der Frage vertritt, ob eine Erleuchtung notwendig, damit die Seele Wahres erkenne, haben wir bereits früher gehandelt [4]). In diesem Zusammenhang beschränkt er sich darauf, auseinanderzusetzen, daß die Seele die intellektuellen Lichter gerade in „letzter Form" (ultima relatione) aufnimmt. Daß sie das Licht der ersten Ursache empfängt, wird indessen in der *Summa theologiae* [5]) stillschweigend vorausgesetzt. Weil das Licht der ersten Ursache in der Seele nur durch die Verbindung (continuatio) des Intellektes mit Raum und Zeit sich befindet — gemeint ist, daß der Intellekt bei seinem Erkennen von den Erfahrungen, den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung, ausgeht —, so empfängt er das Licht des ersten Prinzips nur „durch Spur und Rätsel"

[1]) S. S. 381ff. [2]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344a.
[3]) Vgl. S. 15. [4]) S. S. 347f. [5]) A. a. O. p. 344a.

(per vestigium et aenigma) d. h. in letzter Form. Während er in diesem Falle eine höchst eigenartige Synthese zwischen einem immerhin arabisch gefärbten Aristotelismus und augustinischen Anschauungen vornimmt, erklärt er die Seelenbestimmung des „Alexander" in der *Summa de homine*[1]) von lediglich theologischen Erwägungen aus. Das Aufnehmen des aus der ersten Ursache hervorströmenden intellektuellen Lichtes bedeutet ihm hier das Erkennen Gottes. Dies kommt, führt er hier aus, auf zweierlei Wegen zustande, erstens unmittelbar und zweitens mittelbar mit Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung[2]). In ersterer Form erkennen nur die Engel Gott, insofern sie ihn in ihm selbst erfassen, in zweiter und letzter Form aber die Menschen und zwar nicht nur hinieden, sondern auch dann, wenn die Seele vom Körper getrennt ist.

Bei der Besprechung der Seneca zugeschriebenen Definition[3]) geht unser Philosoph auf die hier gegebene Bestimmung, daß der Geist sich auf den Besitz der Glückseligkeit richtet, näher ein. Den Ausgangspunkt seiner in theologischem Sinne gehaltenen Erörterung bilden aristotelisch-ethische Anschauungen. Dieselbe Glückseligkeit, von der Aristoteles spricht, wenn er die Eudämonie auf der vollkommenen Ausübung der spezifisch menschlichen Thätigkeit, auf dem Besitz der dianoëtischen und ethischen Tugenden beruhen läßt[4]), meine Seneca. Es handle sich in diesem Falle um die unvollendete oder irdische Glückseligkeit (die beatitudo imperfecta, in via oder die felicitas), die zwar das Vorhandensein einer Schuld, nicht aber jede Strafe ausschließt. Nur einer derartigen Glückseligkeit vermöge die Seele, solange sie im Körper existiert, teilhaftig zu werden, nicht aber jener anderen, der vollendeten, die erst im Jenseits sie erwarte (beatitudo perfecta s. in patria)[5]).

---

[1]) Q. 3. a. 2. p. 17b.

[2]) In ähnlicher Weise will auch Thomas im Anschluß an 1. Kor. 13. 12. zwischen einer cognitio Dei aenigmatica s. specularis und einer cognitio Dei aperta s. apparens s. manifesta unterschieden wissen. Die zahlreichen Belege s. Schütz, Thomaslexikon. 2. Aufl. p. 121. s. v. cognitio b5.

[3]) Vgl. S. 369.

[4]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3 S. 613f.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 344 a—b. S. de hom. a. a. O. p. 17a.

Während die erklärenden Bemerkungen, welche Albert zu den Bestimmungen Augustins und Cassiodors macht, nichts enthalten, was für unsere Zwecke von Wert wäre, ist dagegen hinwiederum die Art und Weise, in welcher er sich zu dem von Alcuin der Seele beigelegten Merkmal „semper in motu" verhält, hochbedeutsam und zugleich für die Form seiner „Synthese" charakteristisch. Wie wir bereits früher ausgeführt haben[1]), mißbilligt Albert als Peripatetiker auf das allerschärfste die pythagoreisch-platonische Annahme, daß die Seele sich selbst bewegt und in ihrer eigenen Bewegung den Körper mitbewegt. Vergegenwärtigen wir uns ferner, daß er die hier in Frage stehende Bestimmung des Seelenwesens nicht als Ausspruch Alcuins, sondern irrigerweise für einen solchen Augustins[2])

[1]) S. S. 13f.

[2]) Albert bezeichnet S. th. II. a. a. O. p. 343b und p. 344b ausdrücklich Augustin als den Verfasser dieser Definition und unmittelbar vorher p. 345a auch als den Verfasser des *Liber de spiritu et anima*. Während er auch anderwärts z. B. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361a; S. de hom. q. 2. a 1. p. 5b Augustin nach der erwähnten ihm mit Unrecht beigelegten Schrift zitiert, ist nach S. th. II. t. 12. q. 70. m. 2. p. 351b: . . . in libro *De anima*, qui Augustini dicitur . . . anzunehmen, daß ihm die Autorschaft Augustins doch zweifelhaft geworden. Isag. in l. De an. c. 2. p. 37b bemerkt er: Isti sic opinantes multum habent pro se, illud scilicet, quod beatus Augustinus dicit in *libro De spiritu et anima*, quod anima est suae potentiae: ipse enim hoc dicit ibi. Sed alii dicunt, quod Augustinus non composuit hunc librum; et ratio est, quia in *libro retractionum*, ubi enumerat omnes libros suos, nihil facit de illo; Albert selbst nimmt hier keine Stellung zur Autorschaft. In den Sent. l. 1. d. 8. a. 25. p. 158b sagt er dagegen: ad id, quod de libro *de spiritu et anima* dicitur, negari potest, quod non est Augustini sed cuiusdam Guillelmi Cistertiensis, qui multa falsa dicit. Als Verfasser dürfte damit (ebenfalls irrtümlicherweise) Guilelmus, Abt von Alba Ripa, Cistercienser um 1156, gemeint sei. — Es sei hier noch bemerkt, daß bei Alexander Halensis noch unbedenklich Augustin als Verfasser gilt (s. Endres a. a. O. S. 45). Bonaventura ist offenbar zweifelhaft über den Autor; er wagt es indessen noch nicht die Verfasserschaft Augustins unbedingt in Abrede zu stellen. Vgl. Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1. p. 560a: Et hoc confirmare nituntur per Augustinum in libro *de spiritu et anima* ubi videtur hoc expresse dicere et sentire. Et si tu dicas, quod ille liber non est Augustini, per hoc non evaditur. In Bezug hierauf bemerkt er (a. a. O. p. 561a ad 1): Et hunc modum loquendi credendum est habuisse auctorem libri *de anima et spiritu*, sive fuerit Augustinus sive alius.

und somit derjenigen Autorität ansieht, die er neben Aristoteles am höchsten schätzt, so übersehen wir die eigenartige Lage, in welcher Albert durch jenes der Seele beigelegte Merkmal, durch das auf die von ihm anderorts streng verurteilte Lehre des Pythagoras und Plato immerhin zurückgegriffen wird, sich versetzt fühlt. Da er „Augustin" nicht offen zu widersprechen wagt und andererseits seinen eigenen Standpunkt nicht völlig preisgeben will, so sucht er sich, wie in ähnlichen Fällen, durch das dialektische Verfahren zu retten. Während Alexander von Hales das „semper in motu" in platonisierendem Sinne auf die natürliche Lebendigkeit und Selbstbewegung bezieht [1]), bedeutet dieses Merkmal für Albert hingegen keineswegs eine Bewegung, in der die Seele sich selbst befindet; er faßt es vielmehr in lediglich aktivem Sinne auf und bezieht es auf diejenige Fähigkeit der Seele, welche dem Organismus die zur Verrichtung der Lebensfunktionen notwendige Bewegungskraft einflößt. Insofern unser Philosoph das „semper in motu" somit nicht im pythagoreisch-platonischem Sinne verstanden wissen will, er sich aber sehr wohl bewußt ist, daß dieses Merkmal zu jener verurteilten Anschauung in engster Beziehung steht, sieht er sich dazu genötigt, auch diese hier in günstigerem Lichte zu betrachten, auch sie zu billigen. Um dies thun zu können, nimmt er ohne weiteres eine Umdeutung jener Anschauung des Pythagoras und Plato vor. Die von diesen der Seele beigelegte Fähigkeit, sich selbst zu bewegen und durch eben diese Bewegung auch den Körper mitzubewegen, wird hier von ihm einfach so aufgefaßt, als ob von jenen beiden antiken Philosophen eine bloß aktive Bethätigung der Seele dem Leibe gegenüber gemeint worden sei, und also ganz wie das Merkmal

[1]) S. Werner, a. a. O. S. 113. Vgl. Plato Phaedr. 245C: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.* S. Zeller, a. a. O. II[4], S. 785. 818. Siebeck, I, 1. S. 199. Vgl. Stob. Ecl. I, 41. 806 und 812. Auch Nemesius lehrte, daß die Seele ihrer Natur nach bewegt ist, im Sinne Platos. Vgl. De nat. hom. c. 2. Migne, P. G. tom. 40. col. 568 B. Domański, a. a. O. S. 31. — Im Gegensatz zu den Platonikern bezieht Albert das „semper in motu" auf die Seele nur, insofern sie im Körper existiert.

„semper in motu“ verstanden. Die Berechtigung zu dieser Auffassung der pythagoreisch-platonischen Anschauung leitet Albert aus ihrer Bestimmung, daß die Seele eine Zahl ist, her. Pythagoras nenne die Seele, führt er aus, eine sich selbst bewegende Zahl, da er hier unter der Zahl die Proportionalität der psychischen Potenzen zu ihren organischen Substraten versteht [1]). Plato aber bezeichne die Seele als eine intellektuelle, gemäß einer harmonischen Zahl aus sich selbst heraus bewegliche Substanz [2]); denn alles, was als Bewegendes und Bewegtes einander proportioniert ist, sei dies einer harmonischen Zahl entsprechend. Diese aber ergebe sich für ihn aus der Zahl der bewegenden Vermögen, derjenigen der bewegten Organe und der der Dispositionen und Figuren, in denen das Bewegtwerden erfolgen kann [3]).

Während die Seelenbestimmungen, über die wir des näheren gehandelt, sowie die übrigen von Albert nur erklärt und damit zugleich stillschweigend gebilligt werden, wird die des Johannes von Damaskus [4]) ausdrücklich als „gut“ bezeichnet. Es geschieht dies offenbar aus dem Grunde, weil sie

---

[1]) Wie Zeller (a. a. O. I, 1^5. S. 446) ausführt, ist die von Plutarch (Plac. phil. IV, 2) und daher von Nemesius (De nat. hom. c. 2. a. a. O. col. 537A) und Theodoret (Diels, Doxogr. p. 386) vertretene Behauptung, daß Pythagoras die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl genannt hat, unberechtigt. Auch habe Aristoteles, der diese Definition zuerst angeführt (De an. I, 2. p. 404b 27; 4. p. 408b 32. Anal. post II, 4. p. 91a 37), hier nicht an Pythagoras gedacht. Desgleichen irre Claudianus Mamertus, der De statu an. II, 7 aus Philolaos (Boeckh S. 177) als pythagoreische Lehre mitteilt: „anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam“, falls er diese Lehre, wie zu vermuten sei, der dem Philolaos mit Unrecht zugeschriebenen Abhandlung „Über die Seele“ entnommen hat. Über deren Unechtheit vgl. Zeller, a. a. O. S. 371, 3. 366, 2. Überweg-Heinze, a. a. O. I^9. S. 73.

[2]) Nach Zeller (II, 1^4. S. 1020. Anm. 2) hat diese von Aristoteles (s. die vorige Anm.) zuerst und zwar anonym angegebene Definition weder Pythagoras, noch auch Plato aufgestellt, sondern sie gehört vielmehr dem Xenokrates an. Er beruft sich u. a. auf Plutarch An. procr. I, 5. p. 1020: „*Ξενοκρ. . . . τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος*“ und auf Proclus In Tim. 190 D: *Ξενοκρ. . . . λέγων κατ' ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν.*

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 344b.

[4]) S. S. 370.

die Merkmale, welche nach der Ansicht unseres Philosophen der Seele zukommen, am vollständigsten und genauesten angiebt. Die Häufung der Attribute, welche teilweise dasselbe zu besagen scheinen, sucht er zurechtfertigen. Wenn Johannes die Seele eine geistige Substanz nennt und außerdem noch von ihr sagt, sie sei körperlichen Augen unsichtbar, sie sei gestaltlos, so hat er dies, bemerkt Albert, absichtlich hinzugefügt. Er richte sich hier gegen den Materialismus des Stoikers Kleanthes, der, wie Nemesius berichte[1]), mit Chrysipp die Seele als Körper auffaßte. Ferner, wenn Johannes die Seele als „intellectualis" bezeichnet und ihr außerdem noch das Merkmal „rationalis" beilegt, so bedeutet, wie uns Albert belehrt, auch dies keineswegs einen bloßen Pleonasmus, da die beiden Termini nicht synonym gebraucht sind. Es soll durch „rationalis" vielmehr die Art der der menschlichen Seele eigentümlichen Intellektualität näher bestimmt werden, insofern sie nicht den einfachen und gottähnlichen Intellekt, sondern den diskursiven, forschenden und zusammengesetzten besitzt, der erst auf dem Wege syllogistischer Denkoperationen zu seinem Ziele gelangt[2]).

Vergleichen wir die Definitionen, für deren Richtigkeit Albert als augustinischer Theologe eintritt, mit jenen anderen, die er als Peripatetiker billigt, so läßt sich ohne weiteres hinsichtlich der Natur der in ihnen angeführten Merkmale und hinsichtlich ihres Gesamtcharakters ein wesentliches Unterscheidungsmoment aufweisen. Als Schüler des Aristoteles

[1]) Vgl. De nat. hom. c. 2. S. G. tom. 40. col. 545 A: *Ἐπειδὴ δὲ καὶ Κλεάνθου τοῦ Στωϊκοῦ καὶ Χρυσίππου φέρονται λόγοι τινὲς οὐκ εὐκαταφρόνητοι, ἐκθετέον καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος. Ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν· Οὐ μόνον, φησίν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, τοῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.* Vgl. hierzu Domański, a. a. O. S. 23. — Daß Johannes von Damaskus sich in den oben erwähnten Merkmalen speziell gegen Kleanthes richtet, ist kaum anzunehmen. Zum wenigsten liefert der Zusammenhang, in welchem seine Definition sich findet (vgl. De fide orthod. a. a. O. col. 924f.), keinen einzigen Beleg für die Annahme Alberts.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 344b—345a. Vgl. hierzu S. th. II. t. 4 q. 14. m. 1. a. 1. p. 92b f.

und Avicenna gelangt der Peripatetiker Albert zu einer Definition, welche das Wesen der Seele nur nach ihrem Verhältnis zum Körper erklärt. Wie seine Lehrer, so folgt auch er hier vornehmlich biologischen Gesichtspunkten. Die Frage, was die Seele an sich ist, wurde weder von Aristoteles noch von seinen arabischen Schülern näher ins Auge gefaßt[1]). Albert ist sich dieses Mangels der aristotelisch-peripatetischen Seelenbestimmung sehr wohl bewußt. Indessen interessiert auch ihn dort, wo er selbst als Aristoteliker spricht, diese Frage so gut wie gar nicht. Die Antwort, welche er im Anschluß an Plato und Isaak Israëli giebt, ist auffallend kurz, wenn wir bedenken, mit welcher Ausführlichkeit, ja mit welcher Breite er auf ungleich minder wichtige Probleme der Psychologie einzugehen pflegt. Sie weist uns durch ihre außerordentliche Kürze darauf hin, daß Albert in dem Zusammenhange, wo er als Peripatetiker spricht, über diesen Punkt nicht näher handeln will, daß er ihn an anderer Stelle dagegen um so ausführlicher erledigt.

Und in der That, diese Lücke füllt er da aus, wo er als Schüler Augustins über das Wesen und den Begriff der Seele handelt. Hier bleibt das biologisch-anthropologische Problem völlig im Hintergrund. In diesem Zusammenhange interessiert ihn die Seele vielmehr, insofern sie sich über die Sinneswelt empor zum Reich des rein Geistigen und Göttlichen erhebt, den Urgrund aller Dinge erkennt und denjenigen Grad der Glückseligkeit erlangt, den sie auf Grund vollkommener Ausübung der ihr spezifischen Thätigkeiten hinieden zu erreichen vermag. Alles dies aber ist der Seele nur dann möglich, wenn sie selbst eine geistige, intellektuell erkennende und daher zugleich immaterielle, unvergängliche Substanz ist. Daher erklärt es sich, daß Albert in diesem Zusammenhange eine Reihe von Definitionen anführt, in denen vor allem auf diese Eigenschaften der Seele hingewiesen wird. So ist es uns auch verständlich, daß in diesen Bestimmungen der Tier- und Pflanzenseele überhaupt nicht gedacht wird, sondern die Seele schlechthin als Menschenseele betrachtet ist. Ihr Verhältnis zum Körper wird

[1]) S. hierzu und zum Folg. S. 17f.

zumeist nur dadurch näher bestimmt, daß sie als dessen Bewegungsprinzip bezeichnet wird.

Da die Bestimmungen der Theologen von einem anderen Gesichtspunkt aus den Begriff des Seelenwesens zu fixieren suchen, als dies bei denen der Philosophen der Fall ist, so ist demgemäß auch die ganze Betrachtungsweise eine andere. Statt der biologischen finden wir hier vornehmlich die metaphysische angewandt. Während Albert als Aristoteliker in seinen Erörterungen über die Definition der Seele seiner Untersuchungsmethode auch bei der Besprechung von Einzelheiten getreu bleibt, verliert er sich in diesem Zusammenhange, wie seine Bemerkungen über das von Alcuin der Seele beigelegte Merkmal „semper in motu" zur Genüge gezeigt haben dürften, nicht selten in nicht einwandsfreie, rein dialektische Auseinandersetzungen und mühselige Rechtfertigungsversuche.

Nach alledem dürften wir nicht allzusehr fehlgehen, wenn wir den verschiedenen Charakter, den die beiden Gruppen von Definitionen an sich tragen, schließlich kurz dahin bestimmen, daß wir sagen, Albert suche als Philosoph die Seele vor allem in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Körper, als Theologe aber die Seele an sich zu bestimmen.

Nähere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Die Bestimmung, welche die Seele in sich durch ihre Beziehung zum Körper erfährt.

In jenem Zusammenhange, in welchem wir die aristotelischen Elemente der Psychologie Alberts behandelten, wurde bereits darauf hingewiesen, daß unser mittelalterlicher Denker das Verhältnis der Seele zum Körper nach zwei Seiten hin zu bestimmen sucht. Er fragt einmal, in welcher Beziehung die vernünftige Seele als Form zum Körper steht, und dann, inwieweit sie durch ihre Beziehung zum Leibe in sich selbst bestimmt ist. Auf das erste, das aristotelische Problem gingen wir seinem Charakter entsprechend an der betreffenden Stelle sofort näher ein[1]). Dagegen haben wir uns hier mit der

[1]) S. 8. 33.

Stellung Alberts gegenüber dem zweiten, dem neuplatonisch-augustinischen Problem zu beschäftigen.

Plotin ist es gewesen, der die Frage, in welcher Weise die Seele dadurch, daß sie im Körper ihren Sitz hat, in sich selbst determiniert wird, ob sie in ihm geteilt oder ungeteilt existiert, zuerst mit voller Schärfe gestellt und beantwortet hat [1]). Die Lösung, welche er gegeben, war in die christliche Philosophie übergegangen. Albert fand sie vor allem bei Augustin [2]), außerdem aber auch bei Nemesius [3]) und dem Lombarden [4]) vor. Wie Plotin und seine Anhänger, so will auch er bei der

---

[1]) Nach Plotin ist die Seele, wie der *νοῦς*, schlechthin ungeteilt, sofern sie im Intelligibelen bleibt; aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Teilbaren, mit der Körperwelt, zu verbinden, und insofern ist sie selbst teilbar. Sie ist zwar im Teilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger eins: denn sie ist in jedem Teile ganz und dieselbe (nach Zeller, a. a. O. III, 2[3]. S. 536). Vgl. Enn. IV, 2, 1. 363 A: Die Seele ist *μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη. . . . ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν . . . μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι . . . ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.* Vgl a. a. O. 3, 19. 22f. Vgl. ferner Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 320.

[2]) Ep. 166; ad Hieron. 4. (P. L. tom. 32. col. 722: (anima) per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus et in maioribus maior, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est; neque enim aliter quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit etc. Vgl. De Trin. VI, 6, 8 (P. L. tom. 42. col. 929). De quant. an. 33, 70 (P. L. tom. 32. col. 1075ff.). De immort. an I, 16, 25 (P. L. 32. col. 1034). Vgl. hierzu Gangauf, S. 288. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 384.

[3]) De nat. hom. c. 2. (a. a. O. col. 549C) stellt Nemesius fest: *τὸ δὲ ξῶον ὅλον ἔμψυχόν ἐστιν.* Vgl. Domański, a. a. O. S. 26f.

[4]) Sent. I. I. d. 8. c. 5: (Simplex dicitur anima), quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet eius parte tota est. Et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Nach Espenberger (Die Philos. des Petrus Lombardus. Münster 1901. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III, 5. S. 93. Anm. 1) finden wir die plotinisch-augustinische Ansicht u a. auch vertreten bei Claudianus Mamertus (De statu an. III, 16, 6; III, 2; I, 8 ed. Engelbrecht p. 186; 155, 67—68), Rhabanus (De an. c. 5. De

Beantwortung obiger Frage hinsichtlich der Gesichtspunkte, von denen aus die Seele in diesem ihrem Verhältnis zum Körper betrachtet werden kann, streng unterschieden wissen. Die Antwort wird anders lauten müssen, je nachdem die Seele als die Gesamtheit ihrer Vermögen, durch welche sie sich bethätigt und demnach als das Prinzip der Bewegung gefaßt wird, oder aber als einfache, geistige Substanz gedacht ist. Was den ersteren Fall anlangt, so sind die Potenzen, durch welche die Seele ihre zahlreichen Funktionen ausübt, in den einzelnen Teilen des Leibes verschieden. Abgesehen von den hyperorganischen Potenzen steht ein jedes Vermögen in unmittelbarer Beziehung zu einem bestimmten Organ. Somit ergiebt sich, daß die Seele als totum potestativum, als dynamisches Ganze betrachtet, im Körper geteilt existiert. Ihrer Wesenheit gemäß ist sie dagegen ganz im ganzen Körper und auch ganz in jedem seiner Glieder; denn jeder ihrer Kräfte wohnt sie ihrem substantiellen Sein nach inne (adest) [1]) und ist, wie jede andere geistige, einfache Substanz, dort, wo sie sich bethätigt, stets ihrer Totalität nach gegenwärtig. Die Seele aber kann drittens, wie Albert ausführt, auch als Form des Körpers betrachtet werden. In diesem Falle konstatiert er, Aristoteles und Plotin in eigenartiger Weise verbindend, daß die Seele, insofern sie die Form des Leibes ist, auch dessen Vollendung bilde, deshalb ebenfalls ganz im ganzen Körper vorhanden sei und auch durch eine Teilung desselben selbst nicht geteilt werden könne [2]).

Alberts Stellung zur Medienlehre.

Die erste Entwicklung der Anschauung, daß die materielle und die geistige Natur im Menschen durch irgend welche Mittel-

univ. VI, 1. P. L. tom. 110. col. 1114 B—C; 141 B), Abaelard (Introd. III, 6. P. L. tom. 178. col. 1106 B—C), Robertus Pullus (Sent. I, 10. P. L. tom. 186. col. 690 A—B), Hugo von Victor (Sent. I, 4. P. L. tom. 176. col. 49 D ff.).

[1]) Der Terminus adesse ist hier dem griechischen Ausdruck *παρεῖναι* genau nachgebildet. Vgl. Plotin Enn. IV, 3, 3. p. 374: (Die Seele ist in ihrer Thätigkeit ganz gegenwärtig) *ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι, . . . ἀλλὰ τὸ αὐτό, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ.*

[2]) S. de hom. q. 86. p. 344a. Sent. I. I. d. 8. a. 26. p. 159b f. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395a. De sex princ. t. 5. c. 2. p. 220b.

glieder verbunden ist, fällt ihrem Wesen nach mit der der Lehre vom Lebensgeist oder Pneuma [1]) zusammen und reicht daher weit in die voraristotelische Zeit hinab. Mit dem Problem als solchem hat sich dann später Augustin des näheren beschäftigt [2]), und zwar dachte er sich den Gegensatz von Körper und Geist durch zwei Medien, nämlich eine Licht- und eine luftartige Substanz, überbrückt. Diese erschienen ihm deshalb zu Zwischengliedern geeignet, weil sie einerseits nicht selbst Geist sind, ihm aber andererseits als derart körperlich fein galten, daß sie dem Immateriellen nahe kamen [3]). Licht und Luft sind in den Sinnen thätig; sie vermitteln die Empfindung und bewirken so, daß die Seele vom Körper und vom Körperlichen Kenntnis erhält [4]). Wieso Augustin dazu kam, im Licht ein Medium zwischen Seele und Leib zu erblicken, läßt sich, wie hier noch kurz hingewiesen sei, historisch leicht erklären. Bereits die empedokleisch-platonische Optik lehrte, daß das Auge feuriger oder lichtartiger Natur ist [5]). Und den Gedanken des Meisters griff Plotin auf, wenn er schreibt: „Nie hätte das Auge die Sonne erblickt, wenn es nicht selbst sonnenhaft gewesen wäre [6])." Augustins Ansicht, daß das Licht ein Zwischenglied ist, stammt somit aus dem platonisch-neuplatonischen Gedankenkreise her. Indem er auch die Luft als Medium ansah, meinte er nicht die gewöhnliche Luft, sondern eine solche „in der die Vögel nicht fliegen können" [7]), eine Art Nervenäther.

---

[1]) Über die Geschichte der Pneumalehre handelt ausführlich Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 130ff.

[2]) Über die augustinische Medienlehre vgl. Gangauf, a. a. O. II, S. 313ff. Ott, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis. Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. XIII, S. 139ff.

[3]) De gen. ad. litt. VII, 19: Sicut enim Deus omnem creaturam, sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit. Per lucem tamen et aërem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam, quam patiendi corpulentiam sicut humor et terra, tanquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat. Vgl. a. a. O. III, 5. De quant. an. 22.

[4]) Die Belege s. bei Gangauf, a. a. O. S. 314f. Anm. 12. 13.

[5]) S. S. 96. Anm. 1.

[6]) Enn. I, 6, 9.

[7]) De gen. ad litt. III, 6.

Wie stellt sich die Scholastik und speziell unser Philosoph dieser Lehre gegenüber? Bei den Platonikern fand sie ohne weiteres Anklang. Freilich blieb man nicht immer bei den beiden Medien Augustins stehen, sondern wechselte vielfach ihre Art und Zahl. Während der aristotelisierende Alfredus Anglicus z. B. sich mit einem Medium, dem spiritus vitalis, begnügte[1]), hatte Isaak von Stella außer in diesem noch im inneren Sinn, dem phantasticum, das vermittelnde Element[2]) erblickt. Bei Alexander von Hales finden wir gar vier Zwischenglieder erwähnt. Von seiten des Körpers sind dies die Säfte (humores) und das Pneuma; die intellektuelle Seele ist ihrerseits dadurch, daß sie auch Sensations- und Vegetationsprinzip ist, zur Vereinigung mit dem Körper befähigt[3]).

Ungleich schwieriger als den platonisierenden Denkern war es den Vertretern der spezifisch aristotelischen Denkweise, ihre Stellung der Medienlehre gegenüber zu präzisieren. Die Frage, ob eventuell Mittelglieder zwischen Seele und Leib anzunehmen sind, hatte sich Aristoteles als solche nämlich offenbar nicht vorgelegt. Da er das Verhältnis von Seele und Körper als das von Form und Materie ansah und dessen Verbindung nie anders als die unmittelbarste und innigste Gemeinschaft ohne weiteres auffaßte, so lag ihm infolge seiner metaphysischen Anschauungsweise der Gedanke an die Möglichkeit eines Mediums, das erst die Vereinigung der beiden Faktoren herbeiführt, von vornherein ferner. Ebenso fiel für ihn ein anderes Moment fort, das ihm eine solche Erwägung hätte nahelegen können. Wie ihm allgemein im Kompositum das formende Prinzip für höher als das materielle galt[4]), so erschien ihm auch die Seele vornehmer als der Körper. Aber er ging nicht so weit wie die Platoniker, welche nach dem Vorbilde des Meisters[5])

[1]) De motu cordis c. 10 (ed. Barach p. 95. vgl. dessen einleitende Ausführung p. 54f.

[2]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelaltrl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. Phil.-hist. Cl. 1876, Bd. 25. S. 96. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 413f.

[3]) S. th. II. q. 63. m. 3. Werner, a. a. O. S. 123.

[4]) S. S. 280.

[5]) S. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 197f. Zeller, a. a. O. II, 1⁴. S. 855.

den Leib als etwas ansahen, was der Seele gegenüber durchaus minderwertig und nur ein Hindernis für diese ist. Es wurde daher von den einen, so von Plotin[1]), der Leib nicht recht als ein eigentlich konstitutives Element der Wesenheit des Menschen angesehen. Für andere, welche zwar den Gedanken der völligen Gegensätzlichkeit von Seele und Körper übernahmen, gleichwohl aber ihr Verhältnis als das einer organischen, naturgemäßen Einheit aufzufassen sich bestrebten, wie dies bei Augustin der Fall ist[2]), ergab sich wie von selbst die Frage, ob nicht eine Zwischenstufe bei Geistigem und Materiellem vorhanden ist, welche den Gegensatz von Seele und Leib zu überbrücken und ihre Vereinigung zu vermitteln imstande ist. Diese den Platonikern eigentümliche spiritualistische Auffassungsweise war dem Aristoteles fremd; bei seiner naturalistischen Art, die Dinge zu betrachten, kam ihm gar nicht jener Gedanke eines inneren „Gegensatzes" von Seele und Körper und darum der seiner Überbrückung. Während er aber einerseits, wie erwähnt, von metaphysischem Gesichtspunkt aus die Verbindung jener beiden Faktoren ohne weiteres als eine unmittelbare hinstellte, so konnte doch auch er andererseits zur Erklärung der psychophysischen Vorgänge im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens, des Zustandekommens der Empfindung, des Traumes u. s. w., ebenso auch der Wirksamkeit der vegetativen Stufe eines solchen Mediums nicht entraten. Bald ist es das Warme, bald das Pneuma, welches seiner Ansicht nach etwas dem Äther Verwandtes darstellt und von edlerer Beschaffenheit als die vier Elemente ist[3]).

Aus der Unklarheit, die in dieser Hinsicht bei Aristoteles vorliegt, erklärt sich die schwankende und widerspruchsvolle Haltung, welche Albert dem Problem gegenüber einnahm. Dort, wo er als Schüler seines griechischen Lehrers spricht,

[1]) Vgl. Enn. IV, 3, 20 bis 23. Nach Plotin ist es richtiger, wenn man sagt, der Körper sei in der Seele als die Seele sei im Körper. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 2[1]. S. 635 f. Diese Anschauung machte Thomas bereits dem Plato zum Vorwurf. Vgl. C. gent. l. II. c. 56 f. De pot. q. 5. a. 10 c.

[2]) S. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 385 und Anm. 5. Ritter, a. a. O. VI, 229 f.

[3]) Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 132. 137 f. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 483.

schwebt ihm lediglich die Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib als des von Form und Materie und dementsprechend deren unmittelbare Vereinigung vor. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend erklärt er sich, wie wir bereits gehört haben [1]), im *Sentenzenkommentar* als Peripatetiker gegen die Annahme irgendwelcher Medien, mag als solches der spiritus oder auch die vegetative und sinnliche Seelenstufe angesehen werden. Gerade die entgegengesetzte Stellung nimmt er unter dem Einfluß der Autorität Augustins in anderem Zusammenhange ein. Er vertritt die Ansicht, daß Seele und Leib durch Zwischenglieder verbunden sind, sowohl in der *Summa theologiae* wie in der *Summa de homine* und zwar, was wieder für seine zu große Abhängigkeit den betreffenden, ihm gerade vorliegenden Quellen gegenüber charakterisch ist, in einer dreifach verschiedenen Weise.

In der ersteren Schrift [2]) billigt er zunächst die Medienlehre genau in der Form, wie sie ihm in dem pseudoaugustinischen *Liber de spiritu et anima* [3]), auf den er sich ausdrücklich beruft, entgegentritt. Es werden zwei Mittelglieder angenommen, eines, durch welches der Körper sich der Seele nähert, die Sensualität, und ein solches, durch welches sich der Körper mit der Seele verbindet, der spiritus phantasticus. Die Sensualität stellt das Höchstentwickelte des Körpers da; sie ist hier nicht als „Teil" der sinnlichen Seele, sondern als diejenige Fähigkeit gemeint, welche die Seele dem organischen Körper einflößt, so daß er, gleichwie ein Werkzeug, die sinnlichen Erkenntnisbilder ohne Materie aufzunehmen vermag, auch wenn der sinnfällige Gegenstand zugegen ist. Von dieser heißt es, bemerkt er in Bezug auf den *Liber de spiritu et anima* [4]), daß

[1]) S. S. 36.

[2]) S. th. II. t. 13. q. 77. m. 2. p. 378b f. Zu große Flüchtigkeit hat Werner (a. a. O. S. 123) verleitet, auf Grund dieser Ausführung Alberts zu behaupten, dieser nehme nur ein Medium an.

[3]) Cap. 14. P. L. tom. 40 col. 789f. Albert sagt a. a. O. p. 378b nur: Et tale medium satis bene ponitur in *libro de spiritu et anima* . . ., ohne sich über dessen Autor der Schrift näher auszulassen. Vgl. S. 376, Anm. 2.

[4]) Vgl. a. a. O. col. 789 u. 790 insb.: Convenientissima autem media sunt carnis et animae, sensualitas carnis, quae maxime ignis est; et phantasticum spiritus, qui ignens vigor est.

sie Feuer ist, deshalb, weil das, was die Organe zur Aufnahme des Sinnlichen ausdehnt (laxat), die natürliche Wärme ist, welche die Eigentümlichkeit des Feuers besitzt. Der spiritus phantasticus bildet das Niedrigste von seiten der Seele; er ist es, der die sinnlichen Formen von den Organen der Sinne „zu der Seele herabträgt" d. h. ihr Bewußtwerden in dieser vermittelt. Interessant ist, daß Albert bei seiner weiteren Ausführung über die Natur des zweiten Mediums an Avicenna anknüpft und so Augustinisches bzw. Pseudoaugustinisches durch Peripatetisches zu erklären versucht. Er bemerkt, daß der arabische Lehrer diesen spiritus für körperlich halte, weil in allen äußeren und inneren Organen der sinnlichen Seele sowohl im Schlaf wie im Wachen nur etwas unter körperlicher Gestalt aufgenommen werden könne. Auch dieser spiritus werde im *Liber de spiritu et anima* [1]) als Feuer bezeichnet, weil er gleichfalls natürliche Wärme darstelle und die Organe und Medien der Sinne erweitere und durchdringe, in sie und von ihnen her die sinnlichen Formen zur Seele trage.

Um noch einer anderen, nicht näher erwähnten Autorität gerecht zu werden, führt unser Scholastiker in ebendemselben Zusammenhang in der *Summa theologiae* [2]) weiter aus, daß man auch vier Medien annehmen könne, da alles, was zum Vollzug der vitalen und sinnlichen Funktionen einander näher bringe, als Zwischenglied zu betrachten sei. So könne man in anderer Weise von seiten der vernünftigen Seele die ihr als Potenzen eigentümliche sinnliche und vegetative Stufe, durch die sie mit dem Körper verbunden wird, als Medien statuieren; desgleichen auch zwei von seiten des Leibes, nämlich die in den Sinnesorganen vorhandene Wärme (calor sensualis) und den spiritus, welcher das Vehikel der Potenz ist und nach dem *Liber de differentia spiritus et animae* [3]) sich im Körper bewegt, wie die Gestirne im Weltenraum.

[1]) S. die vorige Anm.
[2]) A. a. O. p. 361b.
[3]) Vgl. c. 1 u. 2. (ed. Barach a. a. O. p. 121ff.)

Machte sich auch in dieser Entwicklung durch die Wahl der Medien und rein äußerlich schon durch die Berufung auf Costa ben Lucas Schrift das Bestreben geltend, peripatetische Gedanken heranzuziehen, so tritt dies wo möglich noch weit schärfer in seiner Behandlung der Frage hervor, welche wir in der *Summa de homine* [1]) vorfinden. Hier wird uns die Mediumtheorie in einer so ausgesprochen aristotelischen Form vorgetragen, daß wir ihres augustinischen Ursprungs völlig vergessen. Er unterscheidet zwischen einem *medium generale* und *speciale*. Ersteres bildet der *spiritus*, der, wie bemerkt wird, nach Ansicht der Ärzte etwas Mittleres zwischen Feuer und Äther ist, in seinen drei Gattungen. Als *spiritus naturalis* ist er das Werkzeug der drei Kräfte der vegetativen Seele, vom Herzen herkommend bewirkt er als *spiritus vitalis* Leben und Pulsschlag, als *spiritus animalis* dient er den erkennenden und belebenden Kräften, die im Kopf ihren Sitz haben. Das *Medium speciale* liegt dann vor, wenn ein Vermögen eines anderen zur Ausübung seiner ihm eigentümlichen Thätigkeit bedarf, wie z. B. die Nahrung der *vis augmentativa* und *generativa*, der Sinn der *phantasia* und diese wieder der Vernunft dient.

Nähere Bestimmungen der Seele an sich.

Ist die Seele einfach oder zusammengesetzt?

Zu lebhaftester Kontroverse gab den mittelalterlichen Denkern die Frage Anlaß, ob auch die geistigen Substanzen aus (unkörperlicher, spiritueller) Materie und Form zusammengesetzt sind. Avencebrol war es, der zuerst auf dieses Problem in seinem *Fons vitae* näher eingegangen ist. Er vertrat die Annahme, daß auch die reinen Geistwesen, die Intelligenzen und die Seelen der Menschen, Materie besitzen, daß nur Gott allein schlechthin einfach ist. Hierzu veranlaßten ihn theologische und vor allem ontologisch-metaphysische Gründe [2]).

[1]) Q. 86. p. 344b f.

[2]) Der große Abstand, der zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, verlangt nach Avencebrol (Fons vitae IV, 6. p. 222, 24.), daß jener absolut einfach, dieses hingegen zusammengesetzt ist. Zu seiner Annahme bewogen

Anklang fand der Gedanke des jüdischen Peripatetikers bei Dominicus Gundissalinus, der in seinen kompilatorischen Schriften *De unitate* [1]), *De processione mundi* [2]) und *De anima* [3]) alle geschaffenen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt. Die ganze ältere Franziskanerschule vertrat abgesehen von einer merkwürdigen Ausnahme die Lehre einer geistigen Materie. Während ihr erster großer Repräsentant Alexander von Hales [4]) ihr beistimmte, bekämpfte sie dessen unmittelbarer Schüler und mit ihm noch gleichzeitig an der Pariser Universität dozierender Kollege Johannes von

---

ihn ferner Erwägungen über das Verhältnis der geistigen Substanzen zur Körperwelt. In letzterer könne es weder Form noch Materie geben, falls diese nicht auch in der höheren Welt der Geister als Bestandteile vorhanden wären; denn das, was in dem Bewirkten ist, müsse in ungleich vollkommenerer Weise schon in der Ursache vorhanden sein (a. a. O. IV, 1. p. 212, 20). Auch der Umstand, daß die Geistwesen teils einander gleichen, teils von einander unterschieden sind, fordere, daß dieselben aus Form und Materie zusammengesetzt sind (a a. O. IV, 6. p. 222, 9). S. M. Wittmann, a a O. S. 8 f. — Es sei noch darauf hingewiesen, daß Avencebrol und seine Anhänger gleichwohl den reinen Geistwesen eine gewisse Einfachheit, nämlich eine relative im Gegensatz zu der nur Gott eigentümlichen absoluten, zuerkannt wissen wollten. Gott gegenüber seien die geistigen Substanzen zusammengesetzt, den körperlichen Dingen gegenüber aber einfach, da ihre Zusammensetzung eine ungleich weniger komplizierte wäre als die der letzteren. Vgl. Fons vitae IV, 4. p. 218, 21: non est impossibile, ut simplex sit compositum, quia compositum simplex est ad id quod inferius est eo, et simplex est compositum ad id quod superius est eo Vgl. ferner Dominicus Gundiss. De an. c. 7 (A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles Über die Seele. Berlin, 1891. S 109). Johannes Hal. S. th. II. q. 20. m. 2. a. 2. Wittmann, a. a. O. S. 21.

[1]) P. Correns, die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abh. des Dominicus Gundisalvi De unitate. Münster 1891. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I, 1. S 3. — Über Avencebrol in der Scholastik vgl. die ausführlichen Darlegungen Wittmann's a. a. O. S. 15ff sowie das Scholion p. 93 u. IV, 1, 2. zu Bonav. Sent. l. II. d 3. 1. a. 1. q. 1. in der Ausgabe des Franziskanerordens (Quaracchi 1885).

[2]) Herausg. von Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles. Madrid, 1880. Bd. I. S. 698.

[3]) Loewenthal, a. a. O. S. 109. 112f.

[4]) S. th. II. q. 10. m. 1. Vgl. Endres, a. a. O. S. 51f. 203.

Rupella[1]). Dahingegen hielt Bonaventura[2]) an dem Standpunkt des Lehrers fest. Die Auffassung des Avencebrol verfochten ferner Wilhelm von Lamarre[3]), Richard von Middletown[4]), mit besonderem Eifer aber Duns Scotus[5]). Während Wilhelm von Auvergne in diesem Punkte eine schwankende Haltung einnahm[6]), wurde die Ansicht, daß die Seele und die Engel aus Form und Materie bestehen, von den Größen des Dominikanerordens, Thomas[7]) und seinem Lehrer Albert, mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

---

[1]) Domenichelli, La Summa di anima de Frate Giovanni della Roschelle. Prato, 1882. p. 121.

[2]) Sent. l. II. d. 3, 1. a. 1. q. 1. p. 90b f. Vgl. auch die interessante Bemerkung im Hexaëm. Serm. IV. circa med.: Necesse est enim, cum in omni creatura potentia activa coniuncta sit potentiae passivae, quod illae duae potentiae fundentur super diversa principia rei . . . Minus est periculosum dicere, quod angelus sit compositus, etiamsi verum non sit, quam quod sit simplex: quia hoc ego attribuo angelo, nolens ei attribuere quod ad Deum solum aestimo pertinere, et hoc propter reverentiam Dei. Vgl. Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. Paderborn, 1880. S. 51ff. 71ff. K. Ziesché, Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura. Philos. Jahrb. XIII. Fulda 1900.

[3]) Correctorium p. 65. 163.

[4]) Sent. l. II. d. 3. a. 1. q. 1 und 2; a. 2. q. 1; d. 17. a. 1. q. 1.

[5]) De rer. princip. q. 7. a. 2. n. 15ff. (Lyon, 16 39). — Während Wilhelm von Auvergne noch ein begeisterter Verehrer Avencebrols gewesen — er nennt De Trin. c. 12 ihn den unicus omnium philosophantium nobilissimus —, war dieser seitdem aus der Reihe der Autoritäten geschwunden. Wilhelm von Lamarre beruft sich für die Ansicht, daß die geistigen Substanzen auch aus Materie bestehen, nicht auf den Autor dieses Gedankens, sondern auf Augustin, Boëthius, Johannes von Damascus und auf die hl. Schrift. Duns Scotus ging hingegen wieder unmittelbar auf Avencebrol zurück. S. Wittmann, a. a. O. S. 25. Die Annahme einer geistigen Materie finden wir bei den Franziskanern bis zum sechzehnten Jahrhundert vertreten, so bei Matthäus von Aquasparta, Wilhelm von Mara, Petrus Johannes Olivi, Alexander von Alexandrien (Schol. V. zu Bonav. a. S. 42. Anm. 1. a. O. tom. II. p. 93b).

[6]) In De universo II. p. 2. c. 7. lehnt Wilhelm die Ansicht, daß auch die geistigen Wesen Materie besitzen, ab. Dagegen scheint er allerdings a. a. O. c. 6 zwar eine körperliche, nicht aber eine geistige Materie von den geistigen Substanzen auszuschließen. S. Wittmann, a. a. O. S. 19f.

[7]) Die Lehre des Aquinaten über das Wesen der geistigen Substanzen ist ausführlich behandelt bei Wittmann, a. a. O. S. 32ff.

Was letzteren speziell angeht, so verhält dieser sich den avencebrolschen Anschauungen nach jeder Richtung hin ablehnend gegenüber. Dem Voluntarismus des jüdischen Denkers kann Albert nicht beipflichten; ihm steht wie allen übrigen Peripatetikern das Erkennen über dem Wollen. Er bekämpft Avencebrols Ansicht über die Natur des intellectus possibilis und seine Erklärung des Erkenntnisprozesses überhaupt [1]). Ebensowenig wie der mögliche Intellekt aus Form und Materie seiner Ansicht nach zusammengesetzt sein kann, falls der Begriff der Rezeptivität richtig verstanden wird, sind sie die Bestandteile der geistigen Substanzen, der vernünftigen Seele und des Engels [2]). Diesen Standpunkt vertritt er auch Johannes Hispalensis [3]) und Ordensgenossen gegenüber, von denen, wie er selbst bemerkt, sehr viele Anhänger des Avencebrol waren [4]).

So entschieden Albert die Ansicht, daß die Seele und die Engel aus Form und Materie bestehen, also physische Bestandteile aufweisen, verwirft, so weist er doch andererseits darauf hin, daß sie in metaphysischem Sinne sehr wohl zusammengesetzt sein können. Es lasse sich auf die vernünftige Seele und die Engel die von Boëthius [5]) herrührende

---

[1]) Vgl. S. 211f.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 9 p. 141a. Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b; d. 3. a. 4. p. 38b. S. th. II. t. 4. q. 13. m. 1. p. 90a; t. 12. q. 70. m. 1. p. 350b; q. 72. m. 2. p. 358bf. De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82a. S. de hom. q. 7. a. 3. p. 56a.

[3]) S. de hom. q. 7. a. 3. p. 55bf. Albert berichtet hier, daß Johannes zehn Argumente für die Annahme einer geistigen Materie angeführt hat. Wir finden dieselben höchst merkwürdiger Weise in *De anima* bei Dominicus Gundissalinus (vgl. Loewenthal, a. a. O. p. 112f.) gleichfalls erwähnt. Die Frage, ob die von Albert dem Johannes beigelegte Schrift „Über die Seele" mit der gleichnamigen des Dominicus identisch ist, kann an dieser Stelle nicht näher erörtert werden.

[4]) De an. l. III t. 3. c. 14. p. 171b: Dicit autem Avicenna, quod anima habet individuum proprium, licet naturam eius et nomen ignoremus. Sed cum individuum sit materia, oportet quod illud individuum esset materia incorporea in anima existens et per formam, quae non est corporis perfectio; et hoc concedunt plerique inter nostros socios.

[5]) Daß die Unterscheidung von quo est bzw. des esse und quod est von Boëthius (s. dessen Abh. Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint oder Liber de hebdomadibus. Migne, P. L. tom. 64. col. 1311 und De Trin.

Unterscheidung von *quo est* und *quod est* anwenden [1]). Diese

c. 2. a. a. O. col. 1250) herrührt, ist unserem Polyhistor nichts Unbekanntes. Vgl. S. th. II. t. 12. q. 70. m. 1. p. 351a. Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b; a. 4. p. 38b. Diese Unterscheidung des Boëthius ist dem Mittelalter vorzüglich durch den Kommentar, den Gilbertus Porretanus zu dem boëthianischen Liber de hebdomadibus verfaßt hat, näher bekannt geworden.

[1]) Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b. S. th. II. t. 4 q. 13. m. 1. p. 90a; t. 12. q. 70. m. 1. p. 350bf; q. 72. m. 2. p. 358bf. De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82af. S. de hom. q 7. a. 3. p. 56a — In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen ist die Unterscheidung von quo est und quod est, wenn sie auf das ganze Ding gehen soll, in folgender Art zu verstehen: Das quod est bezeichnet das Ding, welches für sich Bestand hat, z. B. „Mensch". Das quo est bedeutet dagegen die Gesamtheit der wesentlichen Bestimmungen, welche dem Sein des Dinges seine Determination verleihen. In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen gehört zu diesen wesentlichen Bestimmungen nicht nur die Form, sondern auch die Materie (freilich nicht auch die individuelle Materie); dem homo z. B. ist es wesentlich, nicht nur eine Seele zu haben, sondern ein seelisch-körperliches Wesen zu sein. Das quo est, z. B. die humanitas, bezeichnet hier also nicht nur die Wesensform allein, sondern die ganze, Form und Materie einschließende (abstrakte) Wesenheit oder Natur. Diese (abstrakte) Wesenheit als das quo est wird auch von Albert als die Totalform bezeichnet, während die Wesensform als solche ohne die Materie nur die Partialform darstellt. Vgl. Sent. l. I. d. 3. a. 33. p. 84b: Id enim quod est, est hoc aliquid quod praedicabile est de eo quod est; quo est autem non invenitur positum ab auctore, sed Boëthius ponit esse. Et hoc est essentia secundum actum, quem habet in ipso quod est, id est in hoc aliquid vel in isto supposito; unde in talibus individuatio ipsius esse est a proprietatibus, quae consequuntur ipsum quod est, secundum quod est hoc aliquid demonstrativum ad intellectum ad hic et nunc. Ex his dico animam esse compositam et angelum similiter. Unde quo est differt a forma, quia forma separabilis est et est forma partis quae est materia, sed quo est sive esse non separatur ab eo quod est et est forma totius, quae totum esse dicit ipsius quod est per modum esse formalis. Vgl. ferner De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82b: esse voco formam compositi, quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis et angelus est esse Raphaëlis; et in hoc differt a forma materiae quae non praedicatur de toto composito, nec est forma totius, sed partis scilicet materiae.

Bei Thomas findet sich die entwickelte Anschauung Alberts wieder. Auch er faßt das Suppositum als quod est, die (abstrakte) Wesenheit (die forma totius im Gegensatz zu der der Materie als der Partialform) als quo est, während die Form allein in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen nur ein partiales quo est darstellt (so Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2; d. 23. q. 1. a. 1). Indes giebt Thomas auch eine andere Bedeutung von quo est, nach der das Wort nicht die Wesenheit, sondern die Existenz, das esse, bezeichnet. Das „est" in dem Ausdruck „quo est" nämlich ist

mehrdeutig; es kann 1) das Sein der Wesenheit, das so - oder - so - Sein, 2) das Sein der Existenz, das Dasein oder Existieren bedeuten. Ein so - oder - so - Seiendes (ens als Nomen, wie die Alten sagten) ist das Ding durch die Wesenheit, diese also in diesem Sinne das quo est. Ein Existierendes dagegen ist es eben durch sein Dasein, die Existenz. In diesem zweiten Sinne wird daher die Existenz als das quo est bezeichnet werden können. Beide Gebrauchsweisen, und zwar die erste wieder in der doppelten Verwendung von der Wesensform als der Partialform und der Wesenheit als der Totalform, stellt Thomas Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2. zusammen: in compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut „quo curritur" est actus currendi. Potest etiam dici quo est natura, quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes, quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis. Namentlich dort, wo Thomas im Gegensatz zu Avencebrol und der Franziskanerschule in den reinen Geistwesen die Unterscheidung von Form und Materie leugnet, dagegen die von Wesenheit und Dasein im Gegensatz zu der absoluten göttlichen Einfachheit anerkennt, verwendet er den Ausdruck quo est im Sinne von Existenz, während quod est die (konkrete) Wesenheit oder das Suppositum bedeutet. Vgl. S. c. gent. l. II. c. 54: in substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ... sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse vel ex eo quod est et quo est Ebenso S. th. I. q. 50. a. 2 ad 3: et hoc est quod a quibusdam dicitur quod angelus est compositus ex quo est et quod est, ut Boëthius dicit. — Zu einer neuen Modification der Bedeutung des quo est und quod est giebt der Umstand Anlaß, daß die Wesenheit bald auf das beschränkt wird, was im Allgemeinbegriff erfaßt wird, bald alles mitbezeichnet, was auch nur potentiell in der allgemeinen Natur mitenthalten ist, nämlich die individuellen Besonderheiten. Wir sagen daher, wie Thomas Sent. l. I. d. 23. q. 1. a. 1. bemerkt, bald daß Sokrates eine Wesenheit sei, bald daß die Wesenheit des Sokrates nicht Sokrates selbst sei. Natürlich wird da, wo die Wesenheit in jenem umfassenderen Sinne genommen wird, dieselbe nicht als abstrakte (quo est), sondern als konkrete (quod est) genommon. So ergiebt sich in der Weiterführung dieses Gedankens eine neue Auffassung des Unterschiedes von quo est und quod est. Das quo est umfaßt nur die wesentlichen Bestimmungen eines Dinges, das quod est dagegen sowohl das Wesentliche wie das Accidentelle (Individuelle) in demselben. Diese Fassung ist besonders in der Franziskanerschule üblich. Vgl. Johannes a Rupella De an. l. I. c. 11: essentia, qua creatura est, non dicit nisi respectu eius quod essentiale est creaturae; quod est vero respicit essentiale et accidentale, ut patet in angelo et anima, quia dicitur de eo quod est anima, quod est rationalis, et hoc est essentiale ei, et quod est iusta, quod est accidentaliter. Ebenso dürfte Bonaventura Sent. l. II. d. 3. p. 1. a. 1. q. 1. p. 91a: „(Angelus) habet considerari ut ens in se; et sic quantum ad esse actuale est in ipso compositio

Anschauung hätten auch die doctores vertreten [1]). — Es sei hier noch bemerkt, daß, wie Avencebrol nur die Gottheit nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein ließ, so auch Albert lehrte, daß die Unterscheidung von *quo est* und *quod est* auf Gott als das absolut einfache Wesen nicht anwendbar sei [2]).

Ursprung und Entstehung der Seele.

Die Frage, wem die Seele ihr Sein verdankt und wie sie entsteht, wendet Albert seine volle Aufmerksamkeit zu. Über dasjenige, was er in dieser Hinsicht vom Standpunkt peripatetischer Physiologie und Biologie aus sagt, haben wir bereits an anderer Stelle gehandelt [3]). Von diesen Erörterungen Alberts sind zahlreiche Untersuchungen, in denen er auf den nämlichen Gegenstand eingeht, gleichwohl wesentlich verschieden; denn der Gesichtspunkt, von dem aus er in den letzteren die Frage nach dem Ursprung der Seele zu lösen sich bestrebt, ist ein gänzlich anderer, ein vorwiegend theologischer. Mögen diese Ausführungen auch zum weitaus größten Teil an sich rein philosophischen Charakter tragen, sie haben doch vor allem den Zweck, die Auffassung, welche die Kirche über die Entstehung der Seele vertritt, den entgegengesetzten Anschauungen gegenüber zu verteidigen und zu rechtfertigen. Schon ein rein äußerliches Moment weist darauf hin, daß Albert in seinen gesamten Aus-

---

entis et esse, quantum ad esse essentiale, ex quo est et quod est, quantum ad esse individuale sive personale, sic quod est et quis est", nach der Meinung der Herausgeber (p. 93 oben) in demselben Sinne zu verstehen sein. Richard von Media Villa stellt darum zwei Bedeutungen des quo est und quod est auf: die zuletzt genannte, nach der das quod est die Wesenheit zusammen mit ihren natürlichen Beschaffenheiten, das quo est die wesentlichen Bestimmungen allein bezeichnet und die andere, nach der das quo est die Existenz, das quod est die Wesenheit als etwas für sich Bestehendes bezeichnet. Vgl. Sent. l. II. d. 17. a. 1. q. 1 ad 1: Quod est ipsius animae est essentia concreta cum proprietatibus naturalibus, et quo est est sua essentia absolute considerata. Vel potest dici secundum alios, quod suum quod est est sua essentia ut per se existens, et suum quo est est suum esse.

[1]) Sent. l. l. d. 3. a. 33. p. 84b.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 70. m. 1. p. 351a. l. I. d. 8. a. 26. p. 159b f. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395a. De sex. princ. t. 5. c. 2. p. 220b.

[3]) S. S. 55ff.

einandersetzungen über den Gegenstand von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht. Dort, wo er als Peripatetiker die bisherigen Erklärungsversuche kritisiert, bezeichnet er sie, falls er sie für falsch befindet, als „Irrtümer"; in dem Zusammenhange dagegen, wo er speziell als Theologe spricht, nennt er nicht nur die von Sektierern gegebenen Lösungen, sondern auch die Theorien antiker Philosophen, mit denen diese in Verbindung stehen, „Häresien". Mögen ferner, wie wir schon erwähnt, die eigentlichen Beweisgründe, welche Albert seinen Gegnern gegenüber anführt, an sich philosophischer Natur sein, so beruft er sich jedoch in seiner Erwiderung zuerst auf die hl. Schrift und den katholischen Glauben. (Beispiele hierfür werden uns im folgenden noch geboten werden.) Sodann erst beginnt er deren philosophisches Fundament mit den Waffen der Philosophie zu zerstören [1]). Seine Argumente sind vorwiegend metaphysischer Natur; nur hier und da einmal sind sie mit theologischen Gedankengängen durchsetzt, und zwar ist dies dort der Fall, wo Albert den Traduzianismus bekämpft, der seinen Standpunkt durch den Hinweis auf die Lehre von der Erbsünde zu stützen sucht. Als Theologen interessiert unsern mittelalterlichen Lehrer natürlich nur die Entstehung der Menschenseele; die Seele der Pflanze und des Tieres scheidet aus dem Rahmen seiner Untersuchung gänzlich aus.

Ebenso wie bei jenen Erörterungen, in denen Albert die Frage nach der Entstehung der Seele nach ihrer physiologischen Seite hin behandelt, so ist auch im Zusammenhang seiner Auseinandersetzungen, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben, das von ihm eingeschlagene Verfahren historisch-kritischer Natur.

Waren auch die Lehre von der Präexistenz der Seele, sowie die Anschauungen des Generatianismus und Traduzianismus im wesentlichen überwunden, der Standpunkt des Kreatianismus von seiten der kirchlichen Autoritäten als der richtige

---

[1]) Charakteristisch ist seine Bemerkung S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63b: Sed quia hic (lies hi) auctoritates sanctorum non recipiunt, philosophica disputandum est contra eos.

bezeichnet, so werden jedoch sämtliche Lösungsversuche, auch jene, die längst ihre aktuelle Bedeutung verloren hatten, von Albert mit gewohnter Umständlichkeit erörtert und kritisiert. Hervorzuheben ist, daß sich in seinen diesbezüglichen Auseinandersetzungen eine gewisse systematische Anordnung vorteilhaft geltend macht. Es liegt ihnen nämlich folgende Problemstellung zu Grunde: Albert fragt zunächst, ob die Seele bereits vor dem Körper existiert oder ob sie in ihm und mit ihm entsteht. Da die Auffassung einer Präexistenz der Seele vor dem Leibe sich als falsch erweist, so wird die zweite Möglichkeit ins Auge gefaßt. Es wird festgestellt, daß die Ansicht, die Seele entstehe nicht vor dem Körper, den Naturgesetzen nicht widerspricht. Indessen erhebt sich hier wieder die Frage, auf welche Weise wir uns dann das Entstehen der Seele im Körper zu denken haben, ob sie durch den natürlichen Zeugungsprozeß selbst hervorgerufen wird bzw. sich von der Seele der Eltern wie ein Schößling abzweigt oder aber, ob Gott sie durch einen besonderen Schöpfungsakt gelegentlich des Zeugungsprozesses entstehen läßt. Die Anschauung des Generatianismus bzw. die des Traduzianismas wird von Albert verworfen und die des Kreatianismus für richtig angesehen. Die letztere wird noch durch die Bestimmung näher begrenzt, daß Gott unmittelbar selbst, nicht aber durch die Vermittlung der Engel die Seele schafft [1]). Gehen wir nunmehr auf die einzelnen Erörterungen Alberts des näheren ein.

Die erste Theorie, welcher er seine Aufmerksamkeit zuwendet, ist diejenige, welche die Seele vor dem Körper entstehen läßt. Hier unterscheidet er wiederum die absolute Präexistenzlehre, welche der Pantheismus vertritt, der gemäß von einem Werden der Seele im strengen Sinne des Wortes keine Rede sein kann, von der relativen Präexistenzlehre. Während die erstere das Werden der Seele nur in deren Individualisierung und Verkörperung bestehen läßt, nehmen die Vertreter der letzteren an, daß Gott durch einen einzigen Schöpfungsakt alle

[1]) Vgl. S. th. II. t. 12. q. 72—74. p. 357—370. S. de hom. q. 5. a. 2—4. p. 37b—47a.

Seelen zugleich schafft und daß diese bis zu ihrer Vereinigung mit dem Körper auf den Gestirnen weilen. Diese beiden Richtungen werden von Albert weniger als solche erörtert und bekämpft; ihm kommt es vor allem darauf an, die einzelnen Formen, in denen dieselben vertreten werden, namhaft zu machen und an der Hand konkreter Fälle die Anschauungen der Gegner als falsch zu erweisen. Hierbei trifft es sich nicht selten, daß der Polyhistor Albert Material zusammenträgt, das in historischer Hinsicht von höchster Bedeutung ist.

Als die ältesten Vertreter eines ausgesprochenen Substanzpantheismus und demgemäß einer absoluten Präexistenzlehre nennt unser Philosoph die Pythagoreer. Er entlehnt diese Notiz von Johannes Chrysostomus, welcher, wie er selbst mitteilt [1]), berichtet, daß die Pythagoreer Fliegen, Mücken und Sträucher zu Menschenseelen werden ließen und Gott selbst mit der Seele identifizierten [2]). Albert lobt die scharfe Zurück-

[1]) S. de hom. q 5. a. 2. p. 37b. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. p. 362a. Sent. l. II. d. 13. a. 1. p. 164b.

[2]) Johannes Chrysostomus sagt in der zweiten Johannes-Homilie nicht nur bezüglich der Pythagoreer, sondern, wie es scheint, auch bezüglich Plato: *Λογισμάτων δὲ ἕνεκεν τῶν περὶ ψυχῆς, οὐδὲ ὑπερβολήν τινα κατέλιπον αἰσχύνης λοιπὸν μυίας καὶ κώνωπας καὶ θάμνους τὰς τῶν ἀνθρώπων λέγοντες γίνεσθαι ψυχάς, καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν ψυχὴν εἶναι φάσκοντες καὶ ἕτερα ἄττα τινὰ τοιαῦτα ἀσχημονοῦντες* (Migne, P. G. tom. 59. col. 31 cf. col. 30). Ähnlich berichtet Sextus Empiricus Contra Math. IX, 127: Die Pythagoreer und Empedokles lehren, daß die Menschen bloß miteinander und den Göttern, sondern auch mit den Tieren verwandt seien; *ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα·* aus diesem Grunde sei es Unrecht, Tiere zu töten und zu verzehren. Vgl. ferner Cicero De nat. deor. I, 11: Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit. Vgl. Lactant. Div. inst. c. 5. Minucius Felix, Octav. c. 19. Philolaos (Boeckh) 164f. S. hierzu Brandis, Handb. der Gesch. der griech.-röm. Philos. I, 486f. Ritter, Gesch. d. Philos. I, 421. Auffallend ist, daß Aristoteles hingegen von der Psychologie der Pythagoreer nur erwähnt, es hätten einige von diesen die Sonnenstäubchen, andere das, was dieselben bewegt, für die Seele gehalten (De an. I, 2. p. 404a 16. S. hierzu Zeller, a. a. O. I, 1^5. S. 404. Anm. 3. S. 446. Anm. 3). Was das bei Stobaeus (Ecl. I, 420) überlieferte angebliche Fragment des Philolaos mitteilt und die von uns erwähnten Schriftsteller über den Ursprung der Seele aus der Weltseele, über ihre ätherische, gottver-

weisung, welche diese pythagoreische Lehre bereits bei Johannes selbst erfährt [1]). Denn aus ihrer Annahme, daß Gott und die erste Materie identisch sind, folge, daß ebenso wie letztere sich auch Gott in Fliegen, Mücken, Kröten u. s. w. verwandelt, was für jeden Menschen mit klarem und frommem Verstande abscheulich zu hören sei [2]). Die pythagoreische Lehre über das Werden der Seele als schweren Verstoß gegenüber der Philosophie und dem katholischen Glauben verurteilend [3]), hebt Albert ferner beifällig hervor, daß Avicenna die Vertreter dieser Anschauung als Häretiker bezeichnet [4]).

Es ist hier zu bemerken, daß der arabische Peripatetiker an der betreffenden Stelle des *Liber sextus naturalium* von den Anhängern des Pantheismus im allgemeinen spricht, sich aber nicht etwa speziell auf die Pythagoreer bezieht, wie dies Albert seiner Darstellung nach aller Wahrscheinlichkeit annimmt. Er fügt hinzu, daß Avicenna mit seinem Ausspruch nur zu sehr recht habe; „denn sie sind Haeretiker und zwar im Glauben, aber nicht nur im katholischen, sondern in dem aller Völker, die durch irgend ein Gesetz Gott verehren. Alle diese wissen und glauben nämlich, daß Gott eine Substanz ist, die sich mit der niederer, physischer Thätigkeit und physischem Leiden unterworfenen Substanz in keiner Weise vermischen kann. So kann er auch unmöglich Materie oder Seele sein, weil diese Thätigkeiten und Leiden unterworfen sind“ [5]).

Auf pythagoreischen Einfluß [6]) führt Albert auch die Seelenwanderungslehre der Manichäer und Patariner zurück. Auf

---

wandte, unsterbliche Natur zu berichten wissen, ist nach Zeller (a. a. O. I, 1[5]. S. 416. 444. 454) unhaltbar und beruht auf einer Vermischung der pythagoreischen Elemente mit platonischen und stoischen Anschauungen. Den nämlichen Standpunkt vertritt Siebeck (a. a. O. I, 1. S. 66f.).

[1]) S. a. S. 398. Anm. 3. a. O.

[2]) S th. II. t. 12. q 72. m. 4. a. 2. p. 363a ad 1.

[3]) A. a. O. p. 363a sol.

[4]) L. VI. natur. 1, 2. fol. 3 v b: Quidam putaverunt autem, quod anima est Deus, qui est sublimis super omne, quod Deus illi dicunt haeretici. Dicunt et enim, quod ipse in aliquibus est natura et in aliquibus est anima et in aliquibus est intellectus, qui est sublimior et mirabilior super esse omne.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 363a ad 3.

[6]) Über die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer vgl. Zeller, a. a. O. I, 1[5]. S. 449ff.

Grund ihrer Annahme einer Metempsychosis wird es seiner Ansicht nach auch erklärlich, weshalb diese sich scheuten, wilde Tiere zu erlegen und warum sie die Tötung eines solchen der Ermordung eines Menschen gleich erachteten [1]).

Kehren wir wiederum zu Alberts Polemik gegen die Vertreter der absoluten Praeexistenzlehre zurück. Als Anhänger derselben wird auch Varro bezeichnet, der in der That im Anschluß an die Theologie der Stoa Gott und Weltseele identifizierte [2]). Diese Ansicht versucht unser Philosoph dadurch zu korrigieren, daß er mit Augustin [3]) darauf hinweist, Gott regiere zwar die Welt wie die Seele den Körper, Gott sei jedoch nicht als die Seele der Welt aufzufassen, wenn auch zugegeben werde, daß er deren vernünftiger Leiter ist, da er sie nicht ernähre, belebe und empfindungsfähig mache und somit auch nicht die der Seele substantiellen Akte ausübe [4]).

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 362a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 37b. Über die Psychologie der Manichäer vgl. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. VIII. S. 609. 611. Herzog. Real-Encyklop. f. protest. Theol. 2. Aufl. IX. S. 239. Wie bei Herzog a. a. O. S. 245 bemerkt wird, hat Mäni eine eigentliche Seelenwanderung d. i. ein Übergehen der abgeschiedenen Seelen aus einem Körper in einen anderen nicht gelehrt; bei dessen gänzlicher Verachtung des Körpers sei es anzunehmen, daß er ein körperloses Herumirren der unreinen Seele im transcendentalen Jenseits gemeint hat. Albert schöpft aus Augustin, der die Manichäer die Seelenwanderungslehre im eigentlichen Sinne vertreten läßt. Vgl. hierzu Gangauf a. a. O. II, 242. Anm. 14. Unter den „Patarinern" sind die Katharer verstanden, welche in Italien vorzugsweise unter diesem Namen bekannt waren. Näheres s. bei Herzog a. a. O. VII. S. 607. Über ihre Psychologie s. a. O. und S. 622.

[2]) S. de hom. a. a. O. 37b. S. th. II. a. a. O. n. 3. p. 362a. Näheres über die Theologie des Varro s. bei Zeller, a. a. O. III. 1^3. S. 673. Anm. 5.

[3]) Vgl. De civit. Dei l. IV. c. 31: Dicit etiam idem auctor (Varro) acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse, quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem, ac per hoc. etsi nondum tenebat veritatem (Deus enim verus non anima, sed animae quoque est effector et conditor), tamen si contra praeiudicia consuetudinis liber esse posset, unum Deum colendum fateretur atque suaderet, motu ac ratione mundum gubernantem, ut ea cum illo de hac re quaestio remaneret, quod eum diceret esse animam non potius et animae creatorem. Vgl. a. a. O. l. VII. c. 17. 23.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 40a. S. th. II. a. a. O. p. 363a. De quatt. coaev. t. 3. q. 16. a. 2. p. 73b.

Vor allem aber wendet sich Albert in diesem Zusammenhang gegen die absolute Präexistenzlehre, welche sein älterer Zeitgenosse David von Dinant vertrat, und zwar richtet sich sein Kampf gegen dessen pantheistisches System, als dessen natürliche Konsequenz sich ihm seine Ansicht über die Entstehung der Seele darstellt. Albert schöpft seine Kenntnis von der Lehre Davids, wie er selbst angiebt, aus dessen Schrift *De tomis*, von der er noch eine andere Bezeichnung „*De divisionibus*" kennt[1]). Ob dieses Werk Davids mit den ihm angehörigen *Quaternuli*, deren Einlieferung und Verbrennung das Pariser Provinzial-Konzil im Jahre 1210 anordnete[2]), identisch ist oder nicht, kann zwar mit Evidenz nicht bewiesen werden; wahrscheinlich ist es jedoch, daß es sich um ein und dieselbe Schrift handelt[3]).

David unterschied nach Alberts Bericht[4]) drei Gattungen des Seienden, nämlich materielle, geistige und göttliche Sub-

[1]) Vg. l. I. th. II. a. a. O. p. 362a n. 4; p. 363a ad n. 4.

[2]) Über die Thätigkeit des oben erwähnten Konzils s. Bardenhewer, Liber de causis. Freib. i. B. 1882. S. 212f. Über die Schicksale Davids s. Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinant. Theol. Stud. u. Krit. 1847. Heft 2. S. 281ff. W. Preger, Gesch der deutsch. Mystik im M.-A. Teil 1, Leipz. 1874 S. 184f. Realencycl. f. protest. Theol. und Kirche, Bd. IV. (1898). S. 505. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév. Louvain 1900. S. 223f. Überweg-Heinze, a. a. O. II[9], S. 226f.

[3]) Diese Ansicht vertritt Überweg-Heinze a. a. O. Ob die Ansicht, daß Davids Schrift aus einer Reihe lose aneinander gereihter Paragraphen bestand und daher zu dem Namen *Quaterni* oder *Quaternuli* kam, unter dem sie in den Dokumenten der Pariser Synode 1212 und bei Martène (Thesaurus novus anecdotorum t. IV: „Quaternuli" magistri D. de D. episcopo Parisiensi offerantur et comburantur) und Denifle-Chatelain (Chartularium I. p. 70) angeführt wird, sei dahingestellt.

[4]) Albert handelt über die Lehre Davids S. th. I. t. 4. q. 20. m. 2. q. incid. p. 76a; t. 6. q. 29. m. 1. a. 2. p. 161b. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 62b 1; t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. p. 362a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 37b ff. Sent. l. I. d. 20. a 1. p. 334b. Statt „David de Dinanto" steht S. de hom. a. a O. ausnahmsweise „David Manthensis". Wieweit hier etwa ein Versehen seitens des Herausgebers vorliegt, läßt sich schwer bestimmen. Wie sich indes aus dem Zusammenhang mit Sicherheit ergiebt, ist nur David de Dinanto gemeint. Über die Lehre Davids vgl. auch die Ausführungen bei Ritter, Gesch. d. Philos Bd. VII. S. 626ff., Krönlein a. a. O. S. 302ff., Preger a. a. O. S. 185ff., Haurèau, Hist de la philos. scolast II. 1. Paris, 1880. p. 74s.

stanzen. Für jede der drei Gattungen setzte er ein letztes einfaches Prinzip und zwar für die körperlichen Dinge die materia prima, für die geistigen den Geist (*anima, intellectus, nois*) und für die göttlichen Gott selbst. Diese drei höchsten und letzten Prinzipien sind nach ihm identisch. Über die Natur des von ihm angenommenen absoluten formlosen Urwesens ist vielfach gestritten worden. Sein Pantheismus wurde teils als krasser Materialismus aufgefaßt [1]), teils hinwiederum als eine Kombination naturalistisch-dynamischer Elemente mit idealistischen Anschauungen gedeutet [2]). Wenn sich auch nach dem, was Alexander von Hales [3]) und auch Thomas von Aquin, der offenbar nur einen Auszug aus den Mitteilungen seines Lehrers gemacht hat [4]), über die Art seines pantheistischen Systems nichts Sicheres zu sagen ist, so läßt sich doch auf Grund der Zeugnisse, die sich bei Albert über eine Reihe von Schriften hin zerstreut finden, und auf Grund seiner Angaben über die Quellen, die seiner Ansicht nach David benutzt hat, behaupten, daß dieser einen materialistischen Monismus vertreten und in erkenntnistheoretischer Hinsicht, sei nebenbei bemerkt, einem kritischen Phänomenalismus gehuldigt hat [5]).

---

[1]) So Bardenhewer, a. a. O. S. 213. Bach a. a. O. S. 205.

[2]) So Krönlein, a. a. O. S. 306ff. Vgl. d. Realencycl. f. protest. Theol. und Kirche. Bd. IV. (1898) S. 506.

[3]) S. th. II. q. 44. m. 2. S. hierzu Endres, a. a. O. S. 49.

[4]) Sent. l. II. d. 17. q. 1. a. 1. Vgl. Krönlein a. a. O. S. 303.

[5]) Vgl. u. a. S. th. II. t. 1 q. 4. m. 3. p. 62b: Deinde quaeritur de erroribus Epicureorum et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui nuper per quendam David de Dinanto renovatus est, qui dixit Deum et materiam primam esse unum, inducens super hoc antiquum Anaximenem qui dixit omnia esse unum. Phys. l. I. t. 2. c. 10. p. 23a: Hanc autem materiam totam substantiam et totum esse omnium corporum esse dixerunt, quia formam quae est in materia, esse non perceperunt, se putabant ipsam per non vere ens distingui quia formas et accidentia non dixerunt esse nisi in sentire et apparere, et non in esse, sicut adhuc multi dicunt, quorum pater erroris est Alexander et David de Dinanto, qui secutus est Alexandrum in hoc. Et ideo dixerunt, quod id quod est extra ens, et extra vere ens; et hoc non est ens, sed videtur esse secundum sensum et aestimationem, et quod homo et asinus sunt unum, sed apparent alia; et alia sunt simul vera, si appareat unum uni et alterum alteri; qui cum materia prima una sit, id quod agit pluralitatem non est vere ens, sed esse vi-

Als Hauptquelle für Davids Lehre gilt Albert „Epikur“ und seine Schule. Indessen meint er damit nicht die Vertreter derjenigen philosophischen Richtung, die wir dem Namen ihres Lehrers entsprechend als Epikureer bezeichnen, sondern die jonischen Naturphilosophen [1]). Wo Albert in seinen Schriften von den „Epikureern“ spricht, so sind ihm diese stets die klassischen Vertreter des hylozoistischen Monismus. Auch die Pythagoreer werden als antike Quelle für die Anschauungen Davids genannt [2]). Vor allem aber hat dieser nach der Annahme unseres Scholastikers aus einer kleinen Schrift geschöpft, welche Alexander „über das Prinzip der körperlichen und unkörperlichen Substanz“ geschrieben haben soll. Vergeblich hat man sich bisher bemüht festzustellen, welche Abhandlung von Albert hier gemeint ist. Auch der von ihm als Autor angegebene „Alexander“ ist Gegenstand vielfacher Kontroverse gewesen [3]). Indessen dürfte es sich hier um keinen anderen

detur . . . . vere enim est secundum rem, quod ratam et veram habet entitatem; et haec est materia prima quae sola entitas est rerum. Vgl. hierzu Bach, a. a. O. S. 205ff.

[1]) Vgl. die auch in etymologischer Hinsicht interessante Bemerkung Alberts: Epicurus supercutans supra cutem interpretatur. Sortitum (der Druck sortitus) autem est hoc nomen, eo quod primi philosophantes Epicurei fuerunt, supercurantes dicti a plebe, quae non nisi vitae conferentia cogitat, eo quod de supervacuis, ut eis vigebatur, rebus scrutarentur, superflua enim reputabantur . . . . A posteris Epicurei quasi super cutem dicti sunt eo, quod quasi in cute, id est, in superficie probabantur inquirentes ea quae in materia apparent, non profundantes perscrutationem usque ad veritatem inquisitionem (De caus. et proc. univ. l. 1. t. 1. c. 2. p. 529). Wenn auch Albert die Epikureer mit den jonischen Naturphilosophen verwechselt, so bleibt er sich insofern wenigstens konsequent, als er diesen die Anschauungen zuschreibt, welche die historischen Epikureer vertreten haben, so den Atomismus Demokrits und ihre hedonistische Ethik. Vgl. De caus. et proc. univ. a. a. O. c. 1 und 2. p. 528a—530a. Übrigens verstand man im Mittelalter unter den Epicureern ganz allgemein die Leugner der Unsterblichkeit der Seele. Vgl. Dante, Div. comoed. Inf X, 14f

[2]) Vgl. S. de hom. a. a. O. n. 8. p. 39a. (David) sequitur quosdam antiquos, qui „sues“ vocati sunt; et descendit haec secta a philosophis vetustissimis Pythagoricis. Unter den mit dem Epitheton „sues“ ausgezeichneten antiqui sind die Epicureer gemeint. Vgl z. B. Horaz, ep. l. 4, 16: Epicuri de grege porcum.

[3]) S. th. I. t. 4. q. 20. p. 76a: Alexander in quodam libello, quam fecit de principio incorporeo et corporeo substantiae, quem secutus est David

als den Aphrodisier handeln, der von unserem Philosophen nicht selten als typischer Repräsentant materialistischer Anschauungen angeführt wird. Speziell werden von Albert als Quellen Davids

de Dinanto. Über Alexander als Quelle für den Pantheismus Davids s. außer a. a. O. S. th. I. t. 6. q. 29. m. 1. a. 2. n. 1. p. 161a. Sent. l. I. d. 20. a. 1. n. 2. p. 335b. S. de hom. a. a O. n. 6. p. 38b. Hauréau sucht (a. a. O. und Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinant in den Mémoires de l' institut impér. de France, Acad. des inscript. et belles-lettres. Tom. XXIX. 2. part. 1879 p. 319-330) zu zeigen, daß Albert unter dieser Schrift den Traktat *De unitate et uno* meint, der bald unter dem Namen des Philosophen Alexander, bald unter dem des Boëthius und Algazel geht. Correns aber weist nach, daß dieser Traktat dem Dominicus Gundissalinus angehört, und stellt jede Beziehung zwischen David und Dominicus in Abrede (Die dem Boëthius fälschlich zugeschrieb. Abh. des Dominicus Gundiss. De unitate. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A I, 1. Münster 1891. S. 48.). In Wetzer und Welte's Kirchenlexikon Bd. III (1883). col. 1417. wird die Ansicht vertreten, daß von Albert der von Plutarch im Symp. II, 3 erwähnte Epikureer Alexander gemeint ist. Während dies eine bloße Vermutung bildet, ist hingegen der Annahme, welche Charles Jourdain (Mémoire sur les sources philosoph. des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant in den vorhin erwähnten Mémoires. tom. XXVI. 2. part. 1870. p. 490 und abgedruckt in den Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge. Paris 1888. p. 121), Preger (a. a. O. S. 187) und Bach (a. a. O. S. 207; vgl. S. 208 Anm. 17) vertreten, beizustimmen, daß nämlich Alexander von Aprodisias es ist, an den Albert hier denkt. Wenn dieser ihn Sent. l. l. a a. O. und S. de hom. a. a. O. als quidam philosophus bezeichnet, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß Albert selbst über den von ihm erwähnten Alexander nicht näher orientiert ist; vielmehr dürfte er es hier für überflüssig halten, weitere Auskunft zu geben. An allen übrigen Stellen spricht er kurzweg von Alexander als einem völlig Bekannten. Vergleichungen zwischen den Stellen, an denen er Alexander mit David in Beziehung bringt, mit solchen, an denen dies nicht der Fall ist, und wo zweifellos unter „Alexander" nur Alexander Aphrodisiensis gemeint ist (vgl. u. a. De caus. a. a. O.), zeigen, daß in beiden Fällen von denselben Alexander die Rede ist. Indessen ist der Exeget keineswegs, wie Albert meint, Vertreter eines materialistischen Monismus gewesen. Er war Dualist und Verteidiger des peripatetischen Gottesbegriffs. Chrysipp gegenüber weist er in längerer Ausführung auf das Unhaltbare der stoischen Gotteslehre hin, in *Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως* (ed. Bruns Suppl. Arist. II. p. 224, 32ff.) Insofern daher der Standpunkt Alexanders demjenigen geradezu entgegengesetzt ist, welcher in der ihm von Albert beigelegten Abhandlung über das Prinzip der körperlichen und unkörperlichen Substanz zum Ausdruck kommt, so wird das Dunkel, das über dieser Schrift und ihrem Autor schwebt, noch um ein Beträchtliches vermehrt.

noch Anaximenes[1]) und dessen „Schüler" Democrit genannt[2]); außerdem habe sich David auf des „Pythagoras" Schüler Xenophanes und auf Plato berufen, nach deren beider Lehre die Welt nichts anderes als der sinnlich wahrnehmbare Gott sei[3]), und auf Seneca gestützt[4]). David wies, wie uns unser Scholastiker berichtet, auch darauf hin, daß der pantheistische Grundgedanke seiner Lehre bereits in einer alten Inschrift eines Tempels der Pallas sich finde, deren Inhalt der ge-

[1]) S. th. I. t. 6. q. 29. a. 2. n. 1 p. 161a. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 62b; 64a. Weil Thomas die Beziehung zwischen dem Pantheismus Davids und demjenigen des Parmenides erwähnt, schließt Ritter (Gesch. d. Philos. Bd. VII. S. 630. Anm. 2), daß „Anaximenes" irrtümlich für „Parmenides" gesetzt ist. In der übrigen Litteratur finden wir diese Ansicht wiederholt. Nun ist aber durchaus nicht einzusehn, daß Albert den Anaximenes mit Parmenides verwechselt hat oder ein Versehen des Herausgebers vorliegt, da Anaximenes nach den für Albert maßgebenden Zeugnissen einen hylozoistischen Pantheismus vertrat. Vgl. Lactanz, Inst. I, 6, 19 (ed. Brandt): Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum. Tertullian C. Marc. I, 13: Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit). Ebenso berichtet Cicero De nat. deor. I, 10, 26: Anaximenes aëra deum statuit, und Stobaeus Ecl. I, 56: *Ἀναξ. τὸν ἀέρα (θεὸν ἀποφήνατο)*. S. dagegen Zeller, a. a. O. I, 1⁵. S. 243.

[2]) S. th. I. t. 4. q. 20. p. 20b. S. th. II. a. d. a. O. Über den Materialismus Democrits vgl. Zeller, a. a. O. I, 1⁵. S. 243.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. n. 4. p. 362a. S. de hom. a. a. O. p. 37b. Über den pantheistischen Monismus des Xenophanes berichtet Aristoteles Metaph. I, 5. p. 986b 10: *εἰσι δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο.* Während diese lehren, heißt es weiter, daß das einheitliche Urwesen nicht wie der Urstoff der Naturphilosophen Grund des Werdens ist, sondern unbeweglich ist: *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Vgl. Zeller, a a. O. I, 1⁵. S. 335ff. Über die Auffassung der eleatischen Lehre als sensistischer Monismus bei Aristoteles und bei Albert vgl. Bach, a. a. O. S. 205f. Die kosmogonische Betrachtung, welche Plato (in Tim. 30 C ff., 36 E, 37 C, 39 E, 68 F, 92 Schl. Vgl. Krit. Anf.) anstellt, führt ihn in der That zu dem Resultat, daß der Kosmos das vollkommene *ζῶον* und selbst ein seliger Gott ist. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1⁴. S. 816.

[4]) Nach den Angaben Alberts (S. de hom. a. a. O. p. 39b. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63a) bezog sich David auf Senecas Natur. quaest. l. I. Prol. 13: Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, quae nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.

wesen sei, daß die Pallas ist, was war, was ist, was sein wird, und daß noch kein Mensch den Schleier, mit dem sie ihr Antlitz verhüllt, entfernt hat [1]). Für die Richtigkeit seiner Anschauungen habe er außerdem Verse des Orpheus angeführt, der die Welt voll der Götter nennt, und die Worte des Lucan zitiert:

Haeremus cuncti superis, temploque tacente
Nil facimus non sponte dei . . . . .
Estque dei sedes, nisi terra et pontus et aër
[Et caelum et virtus? Superos quid quaerimus ultra?]
Juppiter est, quodcunque vides, quodcunque moveris [2]).

Was Seneca anlangt, so bemüht sich Albert, der ihn, wie uns bereits bekannt ist [3]), ja für einen Christen hält und ihn sogar als „sanctus", als theologische Autorität heranzieht, zu zeigen, daß David ihm ganz mit Unrecht eine pantheistische Auffassung beilegt [4]). Letzterer hat allerdings in diesem Falle weit schärfer gesehen und den Standpunkt Senecas ganz richtig erkannt [5]). Auch sucht Albert, allerdings mit wenig Glück, nachzuweisen, daß David jene mystische Inschrift an dem Tempel der Pallas und die Verse Lucans mißverstanden habe und er sie nicht zu Gunsten seiner Lehre anführen könne [6]).

[1]) S. hierzu und zum folgenden S. de hom. a. a. O. p. 39a und b. S. th. II. a. a. O. p. 63a und b.

[2]) De bello civ. IX, 573—580. Der eingeklammerte Vers ist in Alberts Referat nicht erwähnt.

[3]) S. S. 369.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 40b. S. th. II. a. a. O. p. 64b.

[5]) Seneca identifizierte mit den Stoikern die Gottheit nicht bloß mit der Weltvernunft, sondern mit der Welt selbst. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1^3. S. 702f.

[6]) S. de hom. a. a. O. S. th. II. a. a. O p. 64a und b. — Die Quellen und Belege, die David nach Albert benützt hat, dürften kaum einen wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung seiner Lehre ausgeübt haben. Als eigentliche Quellen sind von A. Jourdain (Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d' Aristote. Paris 1819. p. 210 ss.) der pseudo-aristotelische *Liber de causis* und der *Fons vitae* des Avencebrol angegeben worden. Ihm schließt sich (Jundt Hist. du pantheisme populaire an moyen âge. Paris 1875. p. 18 ss.) an. Dagegen brachten Charles Jourdain und Preger das System Davids mit dem des Scotus Eriugena in enge Beziehung und suchten die Schriften des Alexander von Aphrodisias als zweite Quelle Davids nachzuweisen. Vgl. die genannten Verfasser an den S. 403. Anm. 3 angegebenen

Nachdem wir uns im vorausgegangenen über den Standpunkt Davids und über die Quellen, die er nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers benutzt hat, kurz orientiert haben, seien die einzelnen Argumente, durch die David seinen Pantheismus und damit zugleich seine Annahme einer absoluten Präexistenz der Seele zu stützen sucht, sowie die Gegenargumente, durch welche Albert ihn bekämpft, ihrem Inhalt nach wiedergegeben.

1) Auf Grund einer Analyse des intellektuellen Erkenntnisprozesses führte David aus: Das Erkennen ist nur auf Grund einer Assimilation zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem betreffenden Erkenntnisobjekt möglich. Diese Assimilation kann aber entweder eine accidentelle oder eine substantielle sein; die erste bewirkt nur Ähnlichkeit (similitudo), die zweite aber Identität. Nun ist es Thatsache, daß der Intellekt sowohl Gott, als auch die Materie erkennt. Da er aber auf dem Wege der ersteren Erkenntnisart (per assimilationem simplicem) nur das erfaßt, was eine Form besitzt, insofern er dieselbe von ihrem materiellen Substrat abstrahiert, Gott und die erste Materie aber keine Form besitzen, so erkennt er sie nur auf Grund der zweiten Möglichkeit zu erkennen (per assimilationem per identitatem) d. h. insofern er selbst mit ihnen identisch ist. Somit fallen Geist, Gott und die Materie ihrer Substanz nach zusammen [1]).

Albert hält David entgegen, daß, wenn das Zustandekommen des Erkenntnisprozesses auf Grund einer Assimilation des Erkenntnissubjektes und des Erkenntnisobjektes sich vollzieht, diese beiden doch nur eine geistige Verbindung miteinander eingehn, daß von einem stofflichen Gleichsein und Einswerden hier gar nicht die Rede ist. Es handle sich nur

---

Orten. Ferner Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche. IV, 506. Überweg-Heinze, a. a. O. II[9], 226. Bach giebt (a. a. O. S. 204) als Quelle Davids den *Liber de causis*, den *Fons vitae* und den Gnostizismus des Scotus Eriugena an.

[1]) S. de hom. q. 5. a. 2. n. 1. p. 37b f. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. n. 5. p. 362a—b.

um eine assimilatio intentionalis, nicht aber um eine solche per identitatem substantiae [1]).

2) David suchte seine Ansicht des weiteren durch folgende metaphysische Erwägung zu stützen: Alles, was leidensfähig ist, ist dies durch die Entgegengesetztheit seiner Formen, nicht aber durch den Träger oder das Substrat dieser entgegengesetzten Formen. Denn ein solches Substrat steht nicht zu irgend einem anderen Substrat hinsichtlich seiner Qualitäten in Gegensatz, insofern es an sich weder aktive, noch auch passive Qualitäten besitzt, auf Grund deren ein Entgegengesetztsein möglich wäre. Denn nach Aristoteles ist das Substrat in allem, was wirkt und leidet, dasselbe [2]). Leidensfähig aber sind Materie (Hyle) und Seele; denn für diese bedeutet das sinnliche und intellektuelle Erkennen ein „Leiden". Materie und Seele können daher nur durch die Entgegengesetztheit ihrer Formen leidensfähig sein. Das Substrat, welches in ihnen ist, ist hingegen nicht leidensfähig, denn es ist in allem ein und dasselbe. Aus diesem Grunde aber ergiebt sich, daß Intellekt und Seele ihrem Substrat oder ihrer Substanz nach eins sind [3]).

Albert charakterisiert diese Ausführungen seines Gegners in der *Summa theologiae* mit dem kräftigen Attribut „asininum". Wenn Aristoteles sagt, daß das Substrat sich weder bethätige, noch leide, weil es in allem ein einziges sei, so denkt dieser

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 1. p. 40a. S. th. II. a. a. O. ad. 5. p. 363a—b. Albert lehnt S. th. II. t 1. q. 5. m. 3. p. 64a die Lehre Davids mit den scharfen Worten ab: Dicendum, quod pessimus error est et abominabilis Catholicae fidei et rationi et philosophiae. Vgl. a. a. O. t. 12. q. 72. m. 1. p. 357b; m. 3. p. 360a; m. 4. a. 2. p. 363a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 40a die aus religiösen, wie aus philosophischen Rücksichten erfolgenden Ablehnungen der verschiedenen, nach Albert unrichtigen Erklärungen über die Entstehung der Seele.

[2]) Aristoteles lehrt nur hinsichtlich der sog. materia prima als der allerersten Grundlage aller substantialen Veränderung, daß sie in der ganzen, dem Werden und Vergehen entworfenen Körperwelt nur eine ist; die individuelle Materie der verschiedenen Dinge wird dagegen sehr wohl von ihm je nach ihrer jedesmaligen Existenzform als verschieden gedacht. Vgl. De gen. et corr. I, 3. p. 319a 33; 5. p. 320b 12—14 Met. VIII, 4. p. 1044a 15—17. Phys. IV, 9. p. 217a 25—26. Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philos. S. 236f.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 38a. n. 2. S. th II. a. a. O. p. 362b n. 6.

hierbei, belehrt er ihn, nur an solches, was wirklich durch entgegengesetzte Formen thätig ist und leidet; und dies ist eins, nur durch die Einheit des Subjektes, aber nicht durch die Einheit des Seins und Wesens. Wenn aber die Materie und die Seele beide leiden, so leiden sie doch keineswegs in univoker Weise. So in der *Summa theologiae* [1]). In der *Summa de homine* wird hingegen die Ansicht, daß dasjenige, was in Aktivem und Passivem eins sei, nicht leide, als falsch bezeichnet. Alle Leidensfähigkeit wird diesem ausschließlich zugewiesen, alle Thätigkeit nur den entgegengesetzten Formen zuerkannt. Da von einem Leiden der Seele in nur relativem Sinne [2]) gesprochen werden könne, so kann sie nicht von derselben Materie sein (wenn solche sich überhaupt in ihr befände) [3]), wie die körperlichen Dinge, in denen diese sich als das schlechthin Leidensfähige befindet [4]).

3) In dem zweiten Argumente versuchte David die substantielle Idendität von Seele und Urstoff nachzuweisen. In einem dritten bemüht er sich, wie schon im ersten, zu zeigen, daß der Geist und die erste Materie auch mit einem dritten Prinzip, der Gottheit, real zusammenfallen. Er geht in diesem Falle von der logischen Bestimmung des Aristoteles aus, daß dasjenige, was sich nicht durch eine Differenz unterscheidet, identisch sei [5]). Der griechische Philosoph gebe hierfür ein Beispiel: Der Punkt ist das Prinzip des Kontinuierlichen, die Einheit das des Diskre-

[1]) A. a. O. p. 363b ad 2.

[2]) Indem Albert hinweist, daß die Seele nur quodammodo et secundum quid zu „leiden" vermöge, bezieht er sich auf die Erklärungen, welche er als Aristoteliker über die Aufnahme der sinnnlichen und intelligibelen Spezies durch Sinn und Intellekt giebt. Vgl. S. 89. 223ff.

[3]) Albert bekämpft seinen Gegner hier von dessen eigenem Standpunkt aus. Vor dem naheliegenden Mißverständnis, als lasse er selbst die Seele aus Materie bestehn, sucht er sich dadurch zu schützen, daß er nach der oben mitgeteilten Bemerkung hinweist, es werde über diesen Punkt bei Besprechung der Frage, ob die Seele aus Materie zusammengesetzt ist, weiter diskutiert werden. Dort aber beantwortet er sie bekanntlich (vgl. S. 389ff.) mit einem entschiedenen „Nein".

[4]) A. a. O. ad 2. p. 40a.

[5]) Vgl. Arist. Phys. IV, 12. p. 224a 6: *τ' αὐτὸ λέγεται οὗ μὴ διαφέρει διαφορᾷ.*

ten. Beide unterscheiden sich nicht, insofern jedes von ihnen ein erstes bedeutet; sie differenzieren nur darin, daß der Punkt auf das Kontinuierliche, die Einheit auf das Diskrete bezogen wird. Sieht man von diesem Unterschied ab, so sind Punkt und Einheit völlig identisch. In analoger Weise, führt David aus, stimmen Gott und erste Materie substantiell überein, insofern sie beide ein Erstes und beide Prinzipien darstellen; sie unterscheiden sich nur dadurch, daß die Materie leidende Potenz, Gott aber das erste Thätige ist. Abstrahiert man von dieser, aus ihrer verschiedenen Beziehung resultierenden Differenz, so ergiebt sich die reale Identität von Gott und Urmaterie. Da aber (wie David auf Grund der beiden ersten Argumente als bewiesen voraussetzt) Geist und Materie ihrer Substanz nach identisch, so ist es auch Gott und die Materie [1]).

Albert macht in seiner Entgegnung darauf aufmerksam, daß in dieser Ausführung Davids ganz mit Unrecht vorausgesetzt wäre, daß sich alles, was sich überhaupt von einander unterscheidet, nur auf Grund einer spezifischen Differenz unterscheidet, weil dies durchaus nicht der Fall sei. Es könne zugestanden werden, daß seine Darlegungen über das Verhältnis von Punkt und Einheit an sich richtig sind, da zwischen diesen beiden thatsächlich nur spezifische Unterschiede bestehen, und sie alsdann, wenn man von letzteren abstrahiert, eins sind, insofern Diskretes und Kontinuierliches zu derselben Gattung gehört. Anders aber steht es nach Albert bezüglich der Begriffe Gott, Materie und Intellekt. Diese sind nicht nur der Art nach verschieden; denn sie fallen als erste Prinzipien nicht unter die nämliche Gattung. Wollte man ihre Differenzen abstrahieren, so würde immer wieder noch eine Reihe weiterer Unterschiede übrig bleiben, und ein regessus in infinitum die Folge sein [2]).

4) David stützte sich bei seiner Lehre von der Identität des Geistes und der Körperwelt auf folgende Fundamentalsätze der aristotelischen Psychologie und Noëtik: Die Seele ist gewissermaßen alles Existierende [3]). Das aktuelle Wissen ist die

---

[1]) S. de hom. a. a. O. n. 3. p. 38a. S. th. II. a. a. O. n. 7. p. 362b.
[2]) S. de hom. a. a. O. ad 3. p. 40a. S. th. II. a. a. O. ad 7. p. 363b.
[3]) De an. III, 8. p. 431b 21: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι.*

gewußte Sache [1]). Jeder aktuell erkennende Intellekt ist das erkannte Objekt [2]).

Mit vollem Recht macht hier der Peripatetiker Albert seinem Gegner gänzliche Unkenntnis der Bedeutung der von ihm herangezogenen aristotelischen Bestimmungen zum Vorwurf. Es sei in diesen keine materielle, sondern lediglich eine formelle Identität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkanntem Objekt gemeint. Die Seele ist, lehre Aristoteles, gewissermaßen mit allem Seienden identisch, weil sie fähig ist, die Formen von allem aufzunehmen, womit keineswegs die Ansicht vertreten werde, daß die Seele die Träger dieser Formen, die Dinge selbst, rezipiert. Ebenso sind auch nach Albert die beiden anderen zitierten Sätze, welche denselben Gedanken nur mit anderen Worten wiedergeben, zu verstehen [3]).

5) David machte ferner geltend: Was immer sich von etwas anderem unterscheidet, unterscheidet sich von ihm durch eine Differenz. Ist eine solche zwischen zwei oder mehreren Dingen nicht vorhanden, so sind dieselben identisch. Von dieser logischen Erwägung ausgehend argumentiert er auf metaphysischem Wege weiter: Jede Differenz rührt von der Form her. Was keine Form besitzt, kann auch nicht verschieden sein. Gott, Geist und materia prima stellen einfachste Prinzipien dar; folglich können sie keine Form, also auch keine Differenz besitzen. Daher ergiebt es sich, daß sie ihrem Wesen nach identisch sind [4]).

Keineswegs ist, entgegnet unser Scholastiker, die Annahme Davids, daß aller und jeder Unterschied von der Form herrührt, als richtig zu bezeichnen. Dies zeigt schon der Umstand, daß die Form, obwohl sie nicht selbst wieder durch eine weitere Form des näheren bestimmt ist, und die Materie, welche, in-

---

[1]) A. a. O. III, 5. p. 430a 20: *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.* Vgl. a. a. O. 7. p. 431a 1; 8. p. 431b 22.

[2]) A. a. O. III, 7. p. 431b 17: *ὁ νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειάν ἐστι τὰ πράγματα.* S. zu obigem S. de hom. a a. O. n. 4. p. 38a. S. th. II. a. a. O. n. 8. p. 362b.

[3]) S. de hom. a. a. O. ad 4. p. 40a—b. S. th. II. a. a. O. ad 8. p. 263b. Vgl. Alberts Antwort auf das erste Argument Davids S. 407f.

[4]) S. de hom. a. a. O. n. 5. p. 38a.

sofern sie Materie ist, keine Form besitzt, sich trotzdem voneinander unterscheiden. Desgleichen sind die Differenzen an sich von einander unterschieden, ohne daß sie selbst wieder Differenzen besitzen, auf Grund deren sie sich unterscheiden. Vieles vielmehr unterscheidet sich, was David gänzlich übersehen hat, durch sich selbst. Wenn Aristoteles sagt, daß das, was sich nicht durch irgend eine Differenz von einander unterscheidet, dasselbe ist, so meint er eben damit ganz allgemein jegliche Art des Unterschiedes überhaupt [1]).

6) David suchte seine Annahme, daß die drei obersten Prinzipien des Geistigen, Körperlichen und Göttlichen einem gemeinsamen Genus angehören und darum substantiell identisch sind, noch durch folgende mataphysische Erwägung zu beweisen: Bei jeder Analyse gelangt man zu einem schlechthin Letzten und Einfachen, was sich nicht mehr weiter auflösen läßt und worin sich das Aufgelöste selbt in keiner Weise mehr unterscheidet. Diese letzte Substanz aber ist eben für das Reich des Körperlichen die Materie, für das Gebiet des Geistigen der Verstand, für die Welt des Ewigen Gott. Da jegliche Analyse bei diesen drei Prinzipien notgedrungen Halt macht, so sind dieselben ihrer Substanz nach nicht unterschieden [2]). — David schließt den von ihm vertretenen Pantheismus kurz charakterisierend nach dem Berichte Alberts mit den Worten: „Also ist es offenbar, daß es nur eine einzige Substanz giebt und zwar nicht nur für alle Körper, sondern auch für alle Seelen, und daß die Seele nichts anderes als Gott selbst ist. Weil aber die Substanz, aus der alle Körper gebildet sind, Urmaterie genannt und diejenige, aus welcher alle Seelen bestehen, als Verstand oder Geist bezeichnet wird, so ist es klar, daß Gott den Verstand aller Seelen und die Materie aller Körper bildet“ [3]).

Albert sucht das letzte Argument seines Gegners dadurch zu entkräften, daß er darauf hinweist, es werde die Reduktion auf ein schlechthin Letztes in den einzelnen Fällen in ganz ver-

---

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 5. p. 40b.

[2]) S. de hom. a. a. O. n. 6. p. 38a—b. S. th. II. a. a. O. n. 9. p. 363b.

[3]) S.th. II. a. a. O. n. 4. p. 362a.

schiedener Weise vorgenommen. Denn die Analyse gehe anders von statten, je nachdem das Zusammengesetzte auf das Einfache oder das Spätere auf das Frühere oder das Partikuläre auf das Universelle zurückgeführt oder das Vollständige in seine Teile zerlegt oder das dynamische Ganze in seine Partialkräfte aufgelöst wird. Aus dieser Betrachtung folgt nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers nicht nur nicht, daß das Letzte, bei dem die einzelnen Analysen ihr Ende finden, seiner Substanz und seinem Sein nach gleich ist, sondern daß das Gegenteil der Fall. Wohl sind alle Ursachen in letzter Linie auf ein und dieselbe Ursache, auf Gott, zurückzuführen; gleichwohl aber ist es nicht notwendig, daß deshalb die Körper ihren letzten Bestandteilen nach aus einer derartigen Materie bestehen, die mit dem ersten Bewirkenden substantiell und essentiell identisch ist [1]).

Albert erwähnt noch einen Schüler Davids mit Namen Balduin, der gegen ihn (Albert) disputiert habe [2]). Auch dieser sei dem Standpunkt des Lehrers getreu geblieben, insofern auch er das logisch Einfache mit dem real Einfachen verwechselte und so Gott, Materie und Intellekt als identisch faßte, da sie seiner Annahme nach sich als letzte, nicht weiter zusammengesetzte Prinzipien nicht von einander unterschieden [3]).

Albert glaubt auf diese Weise die pantheistische Auffassung des Seelenwesens und damit zugleich implicite speziell die absolute Präexistenzlehre als unannehmbar erwiesen zu haben. Er wendet sich in seinen Ausführungen sodann der Darstellung und Kritik der auf wesentlich anderen Voraussetzungen beruhenden relativen Präexistenzlehre der Platoniker zu. Er wendet sich hier sowohl gegen den Urheber derselben, gegen Plato selbst, als auch gegen die entschiedenen Anhänger seiner Anschauung, gegen Macrobius und gegen Nemesius. Nur mehr gelegentlich wird Origines als Vertreter derselben erwähnt [4]).

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 6. p. 40b. S. th. II. a. a. O. ad 9. p. 363b.

[2]) S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63a. Discipulus autem eius quidam, Balduinus nomine, contra me ipsum disputans. [3]) A. a. O.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361a. Vgl. Gangauf, a. a. O. 2. Abt. S. 241. Anm. 13. Überweg-Heinze, a. a. O. II[9], 98.

Ihre Ansicht, daß die Seelen einst sämtlich von der Gottheit zugleich geschaffen worden sind, daß sie auf den Gestirnen weilen und erst dann in diese irdische Welt herabsteigen, wenn sie sich mit dem Leibe verbinden, nach dem Tode aber wieder zu ihren Sitzen wieder zurückkehren, bezeichnet unser Scholastiker als schlechthin irrig und als der Philosophie sowohl, wie der Theologie widersprechend [1]).

Charakteristisch für das nicht selten unkritische Verfahren Alberts einerseits, wie für die hohe Achtung, die er Plato entgegenbringt, andererseits ist der Umstand, daß er unmittelbar, nachdem er in der *Summa theologiae* die platonische Präexistenzlehre in der angegebenen Weise verurteilt und zurückgewiesen hat, den allerdings sehr mißlungenen Versuch macht, diesen doch wiederum zu entschuldigen, insofern er einer *Timaeusstelle,* welche thatsächlich ein Beleg dafür ist, daß Plato die Seelen vor dem Körper geschaffen werden läßt, einen anderen Sinn unterschiebt, als sie ihn wirklich hat. Er bezieht sich hier auf den in seinen Ausführungen oft erwähnten [2]), ebenso oft mißverstandenen und jedesmal anders interpretierten Befehl des Demiurgen an die niederen Götter, Unsterblichem Sterbliches anzuweben, d. h. dem von ihm selbst bereiteten unsterblichem Teile der Seele noch den sterblichen Teil hinzuzufügen. Albert bemerkt, daß, falls Plato entschuldigt werden soll, man zu sagen hätte, daß der vom Demiurgen den niederen Göttern übergebene „Same“ [3]) hier nicht die Seele selbst, sondern die in der Materie des Entstehenden befindlichen himmlischen Kräfte bedeutet, welche den Körper erzeugen bzw. den Fötus so weit

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. n. 7. u. 8. p. 364b. S. de hom. q. 5. a. 3. p. 41b f.

[2]) S. S. 60ff., 318ff.

[3]) Albert zitiert hier (S. th. II. a. a. O. n. 7. p. 364b) den Timaeus 41 C—D in der, wie ihm wohl bekannt ist (vgl. a. a. O.), von Chalcidius herrührenden lateinischen Übersetzung: Huius ego universi generis sementem faciam vobisque tradam *(σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω).* Vos cetera exequi par est, ita ut immortalem caelestemque naturam mortali textu extrinsecus ambiatis iubeatisque nasci cibumque provideatis et incrementa detis ac post dissolutionem id faenus quod crediderati, facta secessione animi et corporis, recipiatis (ed. Wrobel. Leipz. 1876. p. 44f.)

gestalten, daß er die Seele aufzunehmen vermag, und dieser, die wie Schutzengel, Liebe zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit einflößen, auf daß sie später, wenn sie sich wieder vom Körper getrennt hat, zu den himmlischen Sitzen gelangen kann. Durch den Einfluß der Intelligenzen wird somit, fügt Albert noch hinzu, das Glück (eupraxia) der Seele geschaffen, wie dies Aristoteles in seiner Schrift „Über das Glück" lehre [1]).

In dem zweiten Teile seiner Erklärung, bei seinem Hinweis auf die himmlischen Kräfte (virtutes caelestes), bezieht sich unser Philosoph auf den weiteren Befehl des Demiurgen, die Menschen mit Nahrung zu versorgen und die Seelen der hinschwindenden Wesen wieder aufzunehmen. Zu seiner höchst wunderlichen Auffassung des betreffenden *Timaeustextes* gelangt Albert dadurch, daß er die niederen Götter, die Gestirngeister, infolge aristotelischer Reminiszenzen mit den dem Samen immanenten und seine weitere organische Entwicklung bewirkenden physiologischen Kräften identifiziert, dann aber sofort wieder seine Anschauung ändert, sie als transzendente neuplatonische Intelligenzen faßt und dieselben christianisierend als Engel thätig sein läßt.

Plato gegenüber nimmt unser Scholastiker noch näher Stellung, indem er die Anschauungen des auf ihn zurückgehenden Macrobius und Nemesius kritisiert. Seine Kenntnis der Lehre des ersteren schöpft er aus dessen ihm wohlbekanntem *Kommentar zum Traume* des Scipio. Er zitiert aus diesem die über den Ursprung der Seele handelnden Partieen [2]), be-

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 367a. Was die oben erwähnte Schrift „*Über das Glück*" anlangt, so ist dies eine verloren gegangene, jedenfalls mit Unrecht dem Aristoteles zugeschriebene Abhandlung, die wohl neuplatonischen Ursprungs war. Bei Jammy a. a. O. wird als ihr Titel *De fortuna eupraxia* angegeben. Diese Verdoppelung ist dadurch entstanden, daß der lateinische Ausdruck, der am Rande der betreffenden Handschrift zu lesen oder über den griechischen Ausdruck geschrieben war, irrtümlich in den eigentlichen Text gekommen ist.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 365a. S. de hom. a. a. O. p. 42a. Zitiert wird Comm. in somn. Scip. l. I. c. 11—12 (animae beatae . . . . . vocitatur); c. 12. n. 1—2 (Zodiacum . . . . revertuntur); n. 3 (Hinc et Pythagoras . . . . labentibus); n. 13—14.

zeichnet die dort entwickelten Ansichten als „fabelhaft“ [1]) und weist sie als „Häresie im Glauben und in der Wissenschaft“ zurück [2]).

Bezüglich eines Punktes glaubt er jedoch ihn und den Plato in Schutz nehmen zu können. Es handelt sich hier um die im anderen Zusammenhang näher behandelte Annahme, daß die psychischen Habitualitäten durch planetarische Einflüsse hervorgerufen werden. In *De anima* [3]) und in *De intellectu et intelligibili* [4]) schreibt Albert diese neuplatonische Lehre dem Plato irrtümlicherweise zu. Bei dieser Gelegenheit läßt er sie in der *Summa theologiae* [5]) (mit Recht) auch den Macrobius vertreten. Während er in den beiden zuerst erwähnten Schriften kein Wort darüber verlauten läßt [6]), daß die Ansicht, die Seele erhalte von jeglichem Planeten eine bestimmte Potenz, anders als dem Wortlaut nach zu verstehen ist, und er sie selbst lediglich diesem entsprechend interpretiert, schiebt er Plato und Macrobius in der zuletzt genannten Abhandlung eine wesentlich gemilderte, ja man kann wohl sagen, seine eigene Auffassung über die siderischen Einflüsse unter. Er bestreitet zunächst, daß Plato und Macrobius geglaubt hätten, die vernünftige Seele erhalte ihre Kräfte von den Gestirnen; denn, führt Albert an, ihre Fähigkeiten fließen aus ihrer eigenen Substanz und ihrem Sein hervor. Des näheren betrachtet, stellt sich diese seine Rechtfertigung als eine höchst eigenartige dar. Er benimmt jener nicht nur dem Macrobius, sondern auch dem Plato zugeschriebenen Anschauung ihren spezifisch neuplatonisch-neupythagoreischen Charakter dadurch, daß er ihr, wie es scheint, die aristotelische Auffassung des Verhältnisses zwischen der Seele und ihren Vermögen unterschiebt. Wie uns bekannt ist, steht aber die peripatetische Ansicht, daß die

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 367a.
[2]) S. de hom. a. a. O. p. 45a.
[3]) L. I. t. 2. c. 7. p. 24a und b.
[4]) T. 1. c. 4. p. 242a.
[5]) A. a. O. p. 367a.
[6]) Hinsichtlich seiner Interpretation in De int. et in int. a. a. O. s. S. 318ff.

Seele sich zu ihren Potenzen, wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhält, in direktem Gegensatz zu der der Platoniker, nach der die Seele ein Ganzes darstellt, dessen Teile die einzelnen Kräfte bilden [1]). Plato und Macrobius hätten nur sagen wollen, führt Albert fort, daß die körperlichen Dispositionen für die Bethätigung der einzelnen Potenzen durch die den einzelnen Planeten eigentümlichen qualitativen Besonderheiten gesteigert würden. Wenn jene Philosophen z. B. lehrten, daß der Mensch das Gedächtnis vom Saturn erhält, so meinten sie damit nur, daß das Kalte und Trockene, die Eigenschaften des Saturn, das gute Gedächtnis bewirkten [2]). Alberts Gedanke, der hier indessen nicht völlig klar zum Durchbruch gelangt, ist wohl der, daß man sagen kann, die Seele erhalte ihre Habitualitäten von diesem oder jenem Gestirn, insofern dieses dieselbe Komplexion besitzt, wie sie — modern gesprochen — das einzelne Gehirnzentrum haben muß, wenn die Anlage der betreffenden psychischen Fähigkeit eine gute sein soll. Dieser an und für sich unhistorische Rechtfertigungsversuch unseres Philosophen läßt indessen doch erkennen, das er den siderischen Einfluß auf das psychische bzw. physische Geschehen leugnet und sich somit im voraus als Gegner des vom neuplatonischen Arabismus vertretenen siderisch-fatalistischen Determinismus bekennt.

Es sei noch bemerkt, daß Albert in der *Summa de homine* bei der Besprechung der Theorie des Plato nicht den geringsten Versuch macht, diesen oder seinen Schüler Macrobius zu verteidigen.

Im Anschluß an die Ausführungen über die Lehre dieser beiden berichtet er noch über einige Anschauungen, welche die Entstehung der Seele in ähnlicher aber noch phantastischerer Weise zu erklären versuchten. So verurteilt er die Häresie gewisser Manichäer, nach deren Annahme die Seelen von

[1]) Vgl. S. 36ff.

[2]) Vgl. die Ausführungen Werners (Die Kosmol. und Naturl. des scholast. M.-A. Sitz.-Ber. der Wiener Akad. d. Wissensch. 1873. Philos.-histor. Cl. Bd. 75. S. 334ff.) über den Standpunkt, welchen Wilhelm von Auvergne in dieser Hinsicht einnimmt.

sieben Weltkreise herabsteigen, auf jedem derselben einen Körper ablegen, zugleich sterben und nachher (!) in das irdische Leben hinabgestoßen werden. Während desselben gehen sie wiederum in viele Leiber über, sie steigen endlich wieder empor und legen jene Körper wieder an, welche sie einst auf den sieben unteren Kreisen und dem achten und höheren, der Milchstraße (octavo superiori lacteo) zurückgelassen haben. Albert berichtet weiter, daß die Vertreter dieser Lehre sich für deren Richtigkeit auf die Worte des Psalms beriefen: „An den Flüssen Babylons saßen wir und weinten, da wir Deiner, o Sion, gedachten. An ihren Weiden hingen wir unsere Harfen auf[1])". „Die Flüsse Babylons" hätten sie nämlich rein allegorisch als die Verderbnis und Verwirrung dieses irdischen Lebens aufgefaßt, in das die Seelen herabgestoßen würden, in dem man „Sions gedenkend" Thränen vergießen müsse. Denn unter „Sion" hätten sie den Himmel verstanden, von dem die Seelen herabgestiegen. Wenn es des weiteren in jenem Psalm heiße: „An den Weiden hingen wir unsere Harfen (organa) auf", so werde damit angedeutet, daß die Seelen auch ihre „Instrumente" d. h. ihre Körper zurückließen[2]). — Daß die Seele bereits vor dem Körper existiert, schlossen sie ferner nach Alberts Bericht aus den Worten Salomos: „Ich habe eine gute Seele erhalten, und da ich besser war, kam ich zu einem unbefleckten Körper[3])". — Diesen Ausführungen gegenüber weist Albert mit vollem Recht darauf hin, daß die zuerst erwähnte Psalmstelle rein historisch auf die Gefangenschaft der Juden zu beziehen und daß in dem Ausspruch Salomos von einem Herkommen der Seele in örtlicher Hinsicht gar nicht die Rede ist[4]).

[1]) Ps. 137 f.

[2]) Es liegt hier ein Wortspiel vor, welches wir im Deutschen nicht gut wiedergeben können. „Organum" *(ὄργανον)* heißt nämlich zunächst „Werkzeug" ganz allgemein, sodann speziell das Werkzeug der Seele, den Körper (Organismus), und dessen Teile (Organe) und auch das musikalische Werkzeug, das Instrument *κατ' ἐξοχήν*.

[3]) Sap. 8, 19. 20: sortitus sum animam bonam et, cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum. Vgl. Aug. De gen. ad litt. l. X. c. 7. 17, 18.

[4]) S. de hom. q. 5. a. 3. p. 45a.

Außerdem berichtet uns unser mittelalterlicher Lehrer, daß götzendienerische Heiden geglaubt hätten, es kämen die Seelen, weil die Sonne vom Sternbild des Krebses zurückkehrt und von Norden nach Süden hin herabsteigt, ebendaher. Die Sonne hätten sie als das Entstehungsprinzip der Seelen und auch als den Führer der in die irdische Welt hinabsteigenden angesehen. Weil die Sonne vom Sternbild des Steinbocks nach Norden hin aufsteigt, so führt ihrer Ansicht nach der Steinbock die zu den himmlischen Sitzen wieder zurückkehrenden Seelen. Die Treppe, deren sich die Seelen beim Hinauf- und Hinabsteigen bedienten, sei die Milchstraße. Damit der himmlische Glanz, den die Seele bei ihrem dortigen Aufenthalt empfangen, nicht verloren gehe, werde den Neugeborenen als erste Nahrung Milch gereicht. Albert weist diese Vorstellung als eitel Fabel zurück und bemerkt noch, daß deren Vertreter sich auf Macrobius stützten [1]). In der That führt dieser in seinem *Kommentar zum Traum des Scipio* [2]) aus, daß die in die irdische Welt hinabsteigenden Seelen ihren bisherigen Wohnsitz durch das Thor des „Krebses" verlassen und später durch das des „Steinbocks" wieder zurückkehren, daß sie nach Pythagoras von der Milchstraße her hinabglitten und ebendeshalb den Neugeborenen Milch gereicht wird. Diese Erzählung von dem Aufenthalt der Seelen auf der Milchstraße, die Macrobius bei Cicero [3]) vorfindet, die auch Numenius (bei Proclus) [4]) Jamblich [5]) und Julian [6]) erwähnen, ist letzterem und wohl auch den übrigen aus Heraclides

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367a.

[2]) I, 12, 2. p. 519 (ed. Eyssenhardt): Per has portas (sc. Capricorni et Cancri) animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur . . . . . Et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.

[3]) Somn. Scip. (De re publ. l. VI.) c. 16.

[4]) In Plat. Rem publ. Vol. II. p. 129, 24ff. (ed. Kroll. Leipz. 1901).

[5]) Bei Stob. Ecl. Phys. I. p. 275 (ed. Meineke).

[6]) Bei Suidas s. *Ἰουλιανός*.

Ponticus bekannt [1]). Wenn von Macrobius und Julian als deren Vertreter Pythagoras bezeichnet wird, so geht dies eben auf Heraclides zurück, da eine ältere Quelle dieser Vorstellung nicht bekannt ist [2]).

Eingehend setzt sich Albert hinwiederum mit einem ernsteren Gegner, mit Nemesius, auseinander. Wenn dieser die Präexistenzlehre auch nicht in der mythisch-phantastischen Form, annimmt [3]), wie sie in den beiden soeben besprochenen Fällen vertreten wurde, so hält er doch mit voller Entschiedenheit an ihr fest und verteidigt sie ausdrücklich dem Kreatianismus und Traduzianismus gegenüber. Wohl gehört der griechische Bischof zu denjenigen Autoritäten, auf die sich unser Scholastiker mit besonderer Vorliebe beruft und häufig stützt, in diesem Falle aber vermag er es doch nicht, sich seiner Ansicht anzuschließen. Er unterzieht vielmehr die einzelnen Argumente, welche Nemesius zu Gunsten seines Standpunktes anführt, einer gründlichen Kritik und sucht sie als falsch zu erweisen, indessen „salva pace", ohne deshalb Ruhe und Frieden des Toten stören zu wollen, wie er gelegentlich pietätvoll hinzufügt [4]).

Der Bischof von Emesa erhob dem Eunomius und damit dem Standpunkt des Kreatianismus überhaupt gegenüber den Einwurf, daß alles, was einen körperlichen und zeitlichen Ursprung besitzt, auch selbst körperlich und sterblich sein müsse. Da Eunomius aber lehre, daß die Seele eine unvergängliche Substanz ist, so folge, daß sie vor dem Körper geschaffen sein muß [5]). — Aus der Annahme, daß die Seele ihr Entstehen im

[1]) Rohde, Psyche. 2. Aufl. Freib. i. B. 1898. Bd. II. Anm. 1 zu S. 94.

[2]) Rohde, a. a. O.

[3]) Vgl. z. folg. Domański, a. a. O. S. 40ff. Stöckl, Gesch. der christl. Philos. z. Zt. der Kirchenväter. Mainz, 1891 S. 373. — Daß der sonst rechtgläubige christliche Bischof für die Präexistenzlehre eintritt, sucht der Herausgeber der Oxforder Nemesius-Ausgabe durch den Hinweis zu entschuldigen, daß die Präexistenzlehre erst auf dem zweiten Konzil zu Konstantinopel, also lange nach des Nemesius Tode verurteilt worden ist. S. Domański, a a. O. S. 47. Anm. 1.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 366a.

[5]) Dieses und die drei folgenden Argumente des Nemesius teilt Albert S. de hom. q. 5. a. 3. n, 5—8. p. 41a—b und S. th. II. a. a. O. n. 5. p. 364a—b mit. Was den Text des ersten Argumentes betrifft, so ist S. th.

Körper hat, erwidert ihm Albert, ergiebt sich noch keineswegs, daß sie deshalb körperlich und sterblich ist. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn sie ihr Entstehen vom Körper hätte d. h. diesem ihr Sein verdankte [1]).

Nemesius berief sich für seine Ansicht ferner darauf, daß der mosaische Schöpfungsbericht weder erwähnt, daß die Erschaffung der Seele erst nach der des Leibes erfolgt ist, noch von der Erschaffung der übersinnlichen Natur, der Engel und der vernünftigen Seele überhaupt etwas verlauten läßt [2]). Während Albert in der *Summa theologiae* [3]) seinen Gegner in Berufung auf Augustin darauf verweist, daß vier Dinge zugleich geschaffen worden seien, nämlich die Materie der Elemente, der Himmel, die Zeit und die natura angelica (die sog. quattuor coaequaeva) [4]), bemerkt er indessen in der *Summa de homine* [5]), daß Moses über die Erschaffung der Engel schweigt, sich dagegen sehr wohl über die der vernünftigen Seele ausspricht. Dort, wo er von der Bildung des Körpers handelt, erkläre er, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde und Gleichnis erschuf; hierbei könne er sich natürlich nur auf die Seele bezogen haben.

Nemesius wendet ferner dem Kreatianismus gegenüber ein, daß auch für denjenigen, der die Seele deshalb nach dem Körper entstehen läßt, weil er annimmt, daß sie ihm erst nach seiner Bildung eingegossen wird, sich gleichfalls die Konsequenz

---

II. a. a. O. p. 364a zu lesen: . . . qui dicebat animam esse substantiam incorpoream (nicht „corpoream", wie Jammy druckt) in corpore creatam. Vgl. zu diesem ersten Argument Nemes. De nat. hom. c. 2. col. 572 A. Domański, a. a. O. S. 33. 41. — Auch sei hier bemerkt, daß Albert die nemesianische Schrift „De natura hominis" kurz unter dem Titel „Liber de homine" (cf. S. th. II. a. a. O.) zitiert.

[1]) Die Entgegnungen Alberts auf die nemesianischen Einwendungen s. S. de hom. a. a. O. p. 44b. S. th. II. a. a. O. p. 366a—b.

[2]) Vgl. Nemes. De nat. hom. c. 2. col. 572 A—B. Domański, a. a. O. S. 42. [3]) A. a. O. p. 366b.

[4]) Augustin interpretierte das Wort der hl. Schrift: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" dahin, daß unter „Himmel" die geistige, unter „Erde" die körperliche Welt zu verstehen und daß die gesamte geistige und körperliche Natur zugleich geschaffen worden sei. Mit dem Sein der Kreatur ist nach ihm auch das Vorhandensein der Zeit verknüpft. S. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. S. 320. Gangauf, a. a. O. I, 100 ff. [5]) A. a. O. p. 44b.

ergiebt, daß alsdann die Seele als sterblich anzusehen sei; so hätten denn auch Aristoteles und die Stoiker, welche die Seele im Leibe entstehen ließen, sie thatsächlich für sterblich angesehen [1]).

In seiner Erwiderung greift Albert auf das zurück, was er bereits dem zuerst erwähnten, mit diesem fast identischen Einwurf gegenüber geantwortet hat. Es sei keineswegs notwendig, daß die Seele sterblich ist, wenn angenommen werde, daß sie ihr Entstehen im Körper, nicht aber vom Körper hat. Mit Recht weist er den historischen Irrtum des Nemesius zurück, daß Aristoteles die Unsterblichkeit der Menschenseele leugnet, lehre dieser doch ausdrücklich: „Der Intellekt ist eine Substanz und geht nicht zu Grunde [2])", „der Intellekt ist etwas Göttliches und Leidensunfähiges [3])". Albert erinnert ihn ferner an die Ausführungen des Aristoteles über den Ursprung der Seele in *De animalium generatione* [4]).

Was die Stellungnahme unseres Scholastikers gegenüber dem Hinweis des Nemesius anlangt, daß auch die Stoiker die menschliche Seele im Körper entstehen ließen und sie für sterblich erklärten, so stoßen wir hier auf Mißverständnisse und Widersprüche seinerseits. Indem wir uns vergegenwärtigen, daß er durchweg die Stoiker mit den Platonikern verwechselt, so haben wir sofort die Erklärung dafür, daß er seinem Gegner vorwirft, er lege den Stoikern eine falsche Ansicht bei, da dieselben keineswegs alle lehrten, daß die Seele mit dem Körper untergeht [5]). Denn Plato, der doch ein „Stoiker" gewesen sei, habe die Seele für unsterblich gehalten.

[1]) Vgl. De nat. hom. a. a. O. col. 571 B.

[2]) De an. 1, 4. p. 408 b 18. [3]) A. a. O. p 408 b 29.

[4]) Vgl. über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles S. 49. Anm. 1 und hierzu die „Berichtigungen und Erweiterungen" am Schluß.

[5]) Über den Standpunkt der Stoa vgl. Eusebius. Praep. ev. XV, 20,5 aus Arius Didymus Epit.: „*Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν* (sc. *οἱ Στωϊκοί*)." Vgl. ferner a. a. O. XV, 20, 1. Zeno lehrte, daß die Seele ein *πῦρ τεχνικόν* ist (Diels, Doxogr. Gr. p. 467, 6. Vgl. p. 470, 1; 471, 1; 18). Chrysipp nahm an: „*τὴν μὲν μῖξιν καὶ ἐπὶ ξηρῶν γίγνεσθαι σωμάτων, οἷον πυρὸς καὶ σιδήρου ψυχῆς τε*" (Diels, a. a. O. p. 463, 30. Desgl. Zeller, a. a. O. III, 1⁴. S. 196. 201 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 167). Freilich lassen die Stoiker zumeist die Seele nicht sogleich mit dem Tode des Leibes untergehen, sondern bis zum Ende der jemaligen Weltzeit fortbestehen. Besonders Seneca betont so (platonisierend) das jenseitige Leben (Zeller a. a. O. S. 203 f).

Desgleichen Cleombrotus, der nach der Lektüre des *Phaedon* sich von der Mauer herabgestürzt, um zu jenem besseren Leben zu gelangen [1]). In dieser Weise spricht sich Albert in der *Summa de homine* aus. — Infolge irgend eines Versehens [2]) vertritt er dagegen in der *Summa theologiae* die Ansicht, daß Nemesius an der betreffenden Stelle die Stoiker im Gegensatz zu Aristoteles nennt und sie als Vertreter der (relativen) Präexistenzlehre und Verfechter der Unsterblichkeit der Seele ansieht. Er bemerkt daher, daß Nemesius über den Standpunkt der Stoiker — er denkt natürlich auch hier an die Platoniker — richtig orientiert gewesen sei. Denn nach deren

[1]) Der tragische Tod des Cleombrotus, dessen in der antiken Litteratur häufig Erwähnung geschieht, ist unserem Philosophen speziell aus Aug. De civ. Dei l. I. c. 22 bekannt. Vgl. Callim. Hymni et epigramm. Nr. 23 (ed. v. Wilamowitz-Moellendorf. Berlin 1897. p. 60).

[2]) Der Text lautet S. de hom. a. a. O. n. 7. p. 41b: Aut enim eam in corpore mortalem dicet ut Aristoteles, qui dixit eam in corpore generatam esse, aut dicet ut Stoici, qui dicunt eam substantiam esse incorpoream et ante corpus creatam (in gleichem Wortlaut und „Stoici" als Subjekt des folgenden Relativsatzes gefaßt findet sich diese Stelle S. th. II. a. a. O. n. 7, 3. p. 364b). Bei Nemesius selbst aber steht (a. a. O. col. 571 B): *Ἢ τοίνυν θνητὴν αὐτὴν λεγέτω, ὡς Ἀριστοτέλης φήσας αὐτὴν ἐν σώματι γεννᾶσθαι, καὶ ὡς οἱ Στωϊκοί· ἢ λέγων, οὐσίαν ἀσώματον.* Hätte Albert den nemesianischen Text wirklich so gelesen, wie ihn Jammy an beiden Stellen wiedergiebt, so wäre seine Erwiderung auf die Worte des Nemesius schlechthin unverständlich (vgl. S. de hom. a. a. O. p. 44b). Dem Jammyschen Text zufolge beginge Nemesius nicht nur einen, sondern zwei historische Fehler. Er würde dem Aristoteles und den Stoikern die entgegengesetzt falschen Anschauungen zugeschrieben haben. Aristoteles lehrt, wie Nemesius wirklich annimmt, daß die Seele sterblich ist; die Stoiker hätten seiner Ansicht nach, wenn der Jammysche Text richtig wäre, dagegen die Seele für unsterblich gehalten. Während Albert bei der Abfassung der betreffenden Ausführung in der S. de hom. den nemesianischen Text richtig gelesen, das Versehen in dessen Wiedergabe lediglich dem Herausgeber unserer Ausgabe zur Last fällt, ist das Umgekehrte höchst sonderbarer Weise bezüglich der betreffenden Stelle in der S. th. der Fall. Wie aus obiger Erwiderung (vgl. hierzu S. th. II. a. a. O. p. 366b) hervorgeht, hat unserem Philosophen in diesem Falle eine Abschrift vorgelegen, in der thatsächlich „Stoici, qui dicunt etc." zu lesen war, oder aber Albert hat die größere Interpunktion zwischen „Stoici" und „qui" übersehen oder endlich, was wahrscheinlicher ist, er, der die Stoiker mit den Platonikern verwechselt, hat die an sich richtige Lesart, nach welcher die Stoiker Leugner der Unsterblichkeit der Seele sind, als korrumpiert angesehen und zu „korrigieren" gesucht, indem er die Interpunktion vor allem änderte.

Annahme würden allerdings alle Seelen zugleich und in (?) dem Körper erschaffen, sie verschlechterten sich im Laufe der Jahrhunderte und erlangten in jenen Leibern die Vollendung der moralischen und intellektuellen Tüchtigkeit. Aber auch diese Anschauung, fügt unser Scholastiker hinzu, widerspreche der Philosophie, wie der Theologie, und sei unhaltbar.

Den Kreatianismus suchte der Bischof von Emesa auch dadurch zu treffen, daß er auf die Worte der hl. Schrift hinwies: „Und Gott ruhte aus von allen seinen Werken [1])". Hierauf erwidert ihm Albert als Schüler Augustins [2]), es sei durch diese Stelle der hl. Schrift keineswegs jegliche schöpferische Thätigkeit in Abrede gestellt. Die Sabbatruhe Gottes bestehe nur darin, daß er nichts erschafft, was nicht seinen natürlichen Ursachen nach gemäß Form, Materie und Ähnlichkeit schon hervorgebracht worden ist. Er habe allerdings aufgehört, Gattungen und Arten zu schaffen, aber bis auf den heutigen Tag leite er die Welt, indem er aus jenen ursprünglichen Gattungen heraus die Fortpflanzung geschehen läßt. Hierbei wirke er indessen nicht allein, sondern mit der Natur gemeinsam, die er in den sechs Tagen ihren Prinzipien nach geschaffen hat.

Auch macht Albert als Historiker dem Nemesius den Vorwurf, daß er die platonische Seelenwanderungslehre nicht

---

[1]) Gen. II, 3. — Vgl. zu obigem De nat. hom. a. a. O. col. 573 B.

[2]) S th. II. a. a. O. p. 366 b; t. 11. q. 67. p. 339 a—b; t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361 a—b. S. de hom. q. 16. a. 3. p. 85 b. Vgl. Aug. De Gen. ad litt. l. IV. c. 12, 23 ff: Claret igitur ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi, quae creavit, ne motus suos naturales, quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint et in eo, quod sunt, pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. Qua propter sic accipimus Deum requiesse ab omnibus operibus suis, quae fecit, ut iam novam naturam ulterius nullam conderet, non ut ea, quae condiderat, continere et gubernare cessaret. — Es sei hier noch bemerkt, daß Albert auf den Einwand des Nemesius, die Welt wäre nur halb vollendet, wenn täglich etwa fünfzigtausend Seelen neu geschaffen würden, und erst mit der Erschaffung der letzten Seele vor der allgemeinen Auferstehung ganz vollendet (vgl. De nat. hom. a. a. O. Domański, a a. O. S. 43 f.), in der S. th. überhaupt nicht eingeht, in der S. de hom. (a. a O. p. 44 a—b) nur erklärt, daß auch dieses Bedenken nicht stichhaltig ist, und im übrigen auf seine Ausführungen „über die Welt" verweist.

wörtlich, sondern nur metaphorisch verstanden wissen wolle [1]). Nemesius sei so sehr Platoniker, daß er selbst diese Lehre des Meisters zu entschuldigen suche. Seine Auffassung, daß nach Plato die Männer dann sich in Weiber verwandelten, wenn sie einen weibischen Charakter hätten, daß sie zu Löwen, Wölfen oder Eseln würden, wenn sie wutentbrannt oder unmäßig sich zeigten [2]), wird von Albert als unrichtig zurückgewiesen. Sie widerspreche sowohl derjenigen Anschauung, die Plato selbst von seiner Lehre gehabt habe, als auch derjenigen, welche andere Platoniker hinsichtlich ihrer vertreten hätten, insofern diese eine Seelenwanderung im eigentlichen Sinne des

[1]) S. zum folg. S. de hom. q. 5. a. 3. p. 44 a. Vgl. bez. der Seelenwanderungslehre Platos Tim. 42 B: *σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλεῖ θήρειον φύσιν.* Vgl. ferner Tim. 90 E. Phaedon 81 E. Phaedr. 249 E. Rep. X, 618 A. 620 ff.

[2]) Nemesius führt De nat. hom. a. a. O. col. 581 B aus, daß die platonischen Bestimmungen, gemäß denen die zornigen und unmäßigen Seelen in Löwen- und Wolfs- bzw. Eselsleiber übergehen sollen, teils wörtlich, teils bildlich gedeutet worden sind. Verfechter einer wörtlichen Auffassung und selbst Vertreter der Metempsychose im eigentlichen Sinne des Wortes scheinen dem Nemesius Cronios (in *Περὶ παλιγγενεσίας*; vgl. Zeller, a. a. O. III, 1[3]. S. 223), des Jamblich Schüler Theodor von Asine (in der verloren gegangenen Schrift: *Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστί*, und Porphyr zu sein; wenigstens bemerkt er (a. a. O. col. 581 B und 584 A), daß diese alle Seelen mit Vernunft ausgestattet wissen wollten. Daß Porphyr die Seelenwanderung nicht auf die Tierleiber ausgedehnt hat, bezeugen dagegen Aug. De civ. l. X. c. 30 und Aen. Gaz. Theophr. p. 16 (Barth). Vgl. Domański, a. a. O. S. 49. Anm. 3. Zeller, a. a. O. II, 1[3]. S. 710. Anm. 4. Jamblich hat nach Nemesius (a. a. O. col. 584 A) dagegen in seiner (nicht mehr erhaltenen) Schrift: *Ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζώων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλ' ἀπὸ ζώων εἰς ζῶα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους* die Ansicht vertreten, daß Plato nur die Charaktere durch die verschiedenen Tiernamen habe bezeichnen wollen, daß die Seelenformen je nach der Tierart verschieden sind. Ihm pflichtet (a. a. O.) Nemesius bei: *„Καί μοι δοκεῖ μᾶλλον οὗτος* (sc. *Ἰάμβλιχος) ἕνεκα τούτου καλῶς κατεστοχᾶσθαι, μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς.* — In der That stößt eine wörtliche Auffassung der platonischen Bestimmungen auf Schwierigkeiten. S. hierüber Näheres bei Rohde, a. a. O. Bd. II. S. 276. Anm. 4. und Zeller a. a. O. II, 1. S. 710. Anm. 6.

Wortes statuiert hätten [1]). Albert denkt hier an Cronios [2]), Theodor von Asine und Porphyr.

Im vorausgegangenen hörten wir bereits, daß er in der *Summa de homine* die platonische Präexistenzlehre kurz und mit scharfen Worten ablehnt, in der *Summa theologiae* ihr durch eine höchst eigenartige Interpretation ihren anstößigen antichristlichen Charakter zu benehmen sucht und sich mit den Worten Platos so gut wie einverstanden erklärt [3]). Ähnliches ist auch hier der Fall. Während er, wie wir gehört, die Erklärungen Platos über die Seelenwanderung in der *Summa de homine* wörtlich, nicht nur allegorisch, verstanden wissen will und die entgegengesetzte Ansicht des Nemesius tadelt, schließt er sich hingegen in der *Summa theologiae* dessen Anschauung an, daß Plato nur rein ethisch ein Hinabsinken des Menschen bis zum Tier gemeint hat [4]).

Dafür, daß auch die relative Präexistenzlehre von philosophischem Standpunkt aus unannehmbar ist, beruft sich Albert auf seinen arabischen Lehrer Avicenna [5]). Die einzelnen Argumente, auf Grund deren derselbe die Ansicht ablehnt, daß die Seele bereits vor dem Leibe geschaffen ist, werden sowohl in der *Summa de homine*, wie in der *Summa theologiae* genau wiedergegeben. Danach geht Avicenna in seiner Beweisführung indirekt und zwar im einzelnen folgendermaßen vor: Angenommen, die Präexistenztheorie wäre richtig, so ergiebt sich die doppelte Möglichkeit, daß entweder nur eine Seele oder aber eine Vielheit von Seelen vor dem Körper geschaffen worden ist. Daß in sämtlichen menschlichen Leibern aber nur eine einzige vernünftige Seele existiert, hat deshalb als ausgeschlossen zu gelten, weil dem Vollendeten entsprechend die Vollendungen sich der Gattung, der Art und der Zahl nach unterscheiden. Die vollendeten menschlichen Körper aber unterscheiden sich wenigstens der Zahl nach, folglich muß ein Gleiches hinsichtlich der sie vollendenden Seelen der Fall sein. Oder aber, es ergäbe

[1]) S. de hom. q. 5. a. 3. p. 44 a—b.

[2]) Jammy druckt a. a. O. p. 44 a statt „Cronios“ „Ecomius“!

[3]) S. S. 413 ff. [4]) T. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367 a.

[5]) S. zum folg. S. th. II. a. a. O. p. 365 a—366 a. S de hom. a. a. O. p. 42 b—43 b.

sich die Konsequenz, daß die einzelnen Seelen Teile der einen Universalseele bildeten, was jedoch gegenüber dem Umstand, daß die Seele eine einfache Substanz ist, als absurd erscheint [1]). — Man dürfte vielleicht auf den ersten Blick geneigt sein anzunehmen, daß Avicenna diesen ersten Punkt lediglich aus dialektischen Gründen aufstellt und behandelt, im übrigen aber nie vertretene Ansichten zurückweist. Eine nähere Betrachtung seiner Ausführungen zeigt jedoch alsbald, daß dieselben nicht im mindesten einen Kampf gegen Windmühlen bedeuten. Er richtet sich hier gegen Alexander von Aphrodisias, welcher, wie wir aus unseren Untersuchungen über die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts wissen [2]), leugnet, daß der *νοῦς* als hyperorganische Potenz verstanden individuell der menschlichen Seele innewohnt, und dementsprechend die von dem gläubigen Muslim verteidigte individuelle Unsterblichkeit in Abrede stellt. Insofern die Entwicklung Avicennas von Albert in den Zusammenhang seiner eigenen Lehre aufgenommen wird, kommt ihr indessen noch eine weitere Bedeutung zu.

Unser Scholastiker wendet sich in ihr nicht nur gegen den „Exegeten", sondern auch gegen die nach Avicenna lehrenden Araber, gegen Abubaker, Avempace, Averroës, welche jene Anschauung des Aphrodisiers bekanntlich übernahmen, sie im Sinne des plotinischen Emanatismus weiter bildeten und zu dem speziell arabischen Monopsychismus umprägten [3]). Kehren wir nunmehr wieder zu unserer eigentlichen Darstellung zurück.

Nimmt man auf die zweite der beiden Möglichkeiten eingehend die Präexistenz vieler Seelen an, fährt Avicenna und mit ihm Albert fort, so kann deren Vielheit von fünf Ursachen herrühren. Das Bestreben zu systematisieren, das sich in den Ausführungen unseres Scholastikers und zwar insbesondere in seinen Referaten über längere Auseinandersetzungen anderer allenthalben geltend macht, offenbart sich auch in der Weise, in welcher er die weiteren Erörterungen seines arabischen Leh-

[1]) Die angeführten Argumente sind entnommen aus Avicennas L. VI. naturalium. V, 3. fol. 42 r b—33 r b.

[2]) S. S. 190 ff. [3]) S. S. 201 ff.

rers wiederholt. Die nähere Betrachtung der eigentümlichen Natur jener fünf Ursachen giebt ihm das Mittel, sie in einer gewissen systematischen Gliederung zur Darstellung zu bringen. Er macht darauf aufmerksam, daß die Ursachen für die Vielheit der präexistenten Seelen innere und äußere, substantielle und akzidentelle sein können. Nimmt man nun an, daß das Prinzip ihrer numerischen Verschiedenheit ein inneres substantielles ist, so ergebe sich wiederum die Frage, ob dieses formal oder material ist. Die erstere Möglichkeit ist deshalb ausgeschlossen, weil die menschlichen Seelen sämtlich in ihrem Wesen übereinstimmen. Aber auch die zweite ist als unzutreffend abzulehnen; denn, wollte man annehmen, daß der Körper Ursache der Vielheit ist, so wäre damit zugestanden, daß die Seelen außerhalb des Körpers keine Vielheit bilden, was aber gerade die Vertreter der Präexistenzlehre leugnen. Über Avicenna hinausgehend bemerkt Albert hier noch, an Avencebrol, Johannes Hispalensis und deren Anhänger denkend, daß ebensowenig, wie der Körper Prinzip der materiellen Einteilung ist, es auch die Seele selbst sein kann; denn dann müßte sie auch aus Materie zusammengesetzt sein, was jedoch unwahr ist. — Aber auch die Beziehung der Seele auf den Körper kann nicht als Ursache der Vielheit gelten. Denn denkt man sich den Körper als aktuell seiend, so müßten dann alle Leiber und alle Seelen zugleich geschaffen worden sein, was unsinnig ist. Soll der Körper aber nur als potentiell vorhanden angenommen werden, so steht diesem wieder der Umstand entgegen, daß dasjenige, was nur seiner materiellen Potenz nach ist, ein kontingent Mögliches darstellt, dessen Aktuellwerden zwar eintreten kann, aber nicht eintreten muß. Wird aber das potentielle Sein des Körpers kein aktuelles, dann ist diese Beziehung zur Seele überhaupt nicht vorhanden, womit zugleich der Grund für die Vielheit von selbst fortfällt. — Auch von einer äußeren Ursache kann dieselbe nicht hervorgerufen worden sein. Denn insofern eine solche Ursache von außen her thätig ist, bewirkt sie weder Einheit noch Vielheit. Wenn sie nämlich durch sich selbst eine Einheit schaffte, so würde sie niemals eine Vielheit schaffen, und umgekehrt. — Auch an eine akzidentelle Ursache wie

die räumliche oder zeitliche Beziehung kann nicht gedacht werden. Denn durch den Raum vermag dasjenige, was unräumlich ist, nicht getrennt zu werden. Da die Vielheit der präexistenten Seelen als zu gleicher Zeit vorhanden gedacht wird, so ist auch die Zeit unmöglich die Ursache eben dieser Vielheit. — Ebenso falsch ist es, wenn man geistige Akzidentien, intellektuelle oder moralische Eigenschaften, als Ursachen der numerischen Verschiedenheit der Seele ansehen wollte. Denn die Singularität eines jeden Singulären ergiebt sich aus der Gesamtheit der Akzidentien, die sich bei einem anderen nicht finden lassen. Diese Gesamtheit der Akzidentien läßt sich bei der Seele aber nur dann konstatieren, wenn sie im Körper wohnt oder, nachdem sie mit ihm verbunden gewesen, wieder von ihm getrennt ist, da sie nämlich, fügt Albert den Avicenna verteidigend seinerseits noch hinzu [1]), während ihres Seins im Körper Proprietäten erhält, durch welche sie sich auch nach ihrer Trennung vom Leibe von jeder anderen Seele unterscheidet.

Es ist unserem Philosophen wohl bekannt, daß diese von Avicenna in seinem *Liber sextus naturalium* gegen die Präexistenzlehre geltend gemachten Argumente auch von Johannes Hispalensis in der Schrift *De anima* [2]) angeführt werden [3]). Er teilt uns außerdem noch ein Argument mit, welches er für eine selbständige Leistung des letzteren hält. Johannes erinnere nämlich daran, daß in der Natur nichts zwecklos ist [4]), daß also auch die Seele, welche ihrer wesentlichen Aufgabe nach die Bewegerin und den Akt des Körpers bildet, nicht schon dann, wenn dieser noch gar nicht vorhanden ist, geschaffen sein kann [5]).

Das Resultat, das Albert aus allen diesen Betrachtungen erhält, ist die Gewißheit, daß die Entstehung der menschlichen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 43 b. S. th. II. a. a. O. p. 366 b

[2]) Vgl. Dom. Gund. De an. (Löwenthal a. a. O. p 102–105).

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 42 b.

[4]) „In natura nihil est vanum" in Anlehnung an den bekannten aristotelischen Satz: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν* (De caelo I, 4. p. 271 a 33).

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 43 b. Vgl. Löwenthal, a. a. O. p. 103.

Seele der des Körpers zeitlich nicht vorangehen kann. Bevor er aber die entgegengesetzte Anschauung verteidigt, daß die Seele in dem Körper entsteht, prüft er auch, ob diese Annahme nicht von vornherein der von Gott gegebenen natürlichen Ordnung widerspricht [1]). Dies ist seiner Ansicht nach keineswegs der Fall. Sie steht mit dem richtigen Begriff von der Sabbatruhe des Schöpfers völlig im Einklang. Albert entwickelt hier seine Auffassung von derselben in der uns bereits bekannten Weise und zwar in ausdrücklicher Berufung auf den seinerseits hier sich wieder an Augustin anschließenden Beda Venerabilis [1]). Dem Einwurf gegenüber, daß die Seele als in sich subsistierend ebenso gut vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe verhanden sein kann, wie sie nach der Loslösung von ihm für sich seiend vorhanden ist, antwortet Albert hier als Aristoteliker, daß, wenngleich auch die vernünftige Seele eine in sich subsistierende Wesenheit ist, es doch zu ihrer Bestimmung gehört, daß sie an sich die Vollendung und den Akt des Körpers bildet, und daß sie demnach nicht vor ihm existiert. So könne es in dem Begriffe des Schiffers sehr wohl liegen, daß er länger vorhanden ist als sein Schiff, und daß er von seinem Fahrzeug trennbar ist; es gehöre dagegen keinesfalls zu seiner Wesensbestimmung, daß er seiner Thätigkeit als Schiffer nach vor dem Schiffe existiert, sondern daß er sich alsdann in diesem befindet.

Somit steht nach der Meinung unseres Scholastikers der Annahme, daß die Seele erst in dem Körper ihr Sein erhält, nicht das geringste Bedenken entgegen. Hier aber ergiebt sich ihm sofort wieder das weitere große Problem: Wie haben wir uns das Entstehen der Seele im Körper zu denken, verdankt sie ihren Ursprung dem Zeugungsakt, wie der Generatianismus lehrt, zweigt sie sich von der Seele der Eltern wie ein Schößling ab, wie der Traduzianismus speziell annimmt, oder aber hat

---

[1]) Vgl. Expos. in Gen. c. 2. P. L. tom. 91. p. 202 D: Quod autem in evangelio dicitur: „Pater meus usque modo operatur et ego operor, non est contrarium huic loco, in quo Deus ab omnibus requievisse dicitur. Requievit enim Deus a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit alia genera nova. Deinceps autem nunc usque ad ultima operatur eorundem generum administrationem quae tunc instituta sunt.“ S. S 424.

man ihr Werden auf einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes zurückzuführen, wie der Kreatianismus behauptet? Die Beantwortung dieser Frage hatte in der Patristik zu lebhafter Kontroverse Anlaß gegeben [1]). Die großen Lehrer der Scholastik vertreten dagegen einstimmig den Standpunkt des Kreatianismus [2]).

Daß Albert speziell denselben verficht, hörten wir bereits an anderer Stelle. Und zwar erfuhren wir daselbst, wie er die kreatianistische Doktrin nach der physiologischen Seite hin zu verteidigen sucht. Jene Darlegungen erfahren nunmehr insofern eine Ergänzung, als im folgenden mitgeteilt werden soll, in welcher Weise unser mittelalterlicher Denker seine Anschauung nach der philosophischen und theologischen Seite hin zu begründen sucht.

Seine Polemik richtet sich weniger gegen den Generatianismus als solchen, als vielmehr gegen seine speziellere Form, den Traduzianismus, insofern ja auch die Argumente des letzteren die des ersteren sind. „Es ist zu sagen," bemerkt Albert im *Sentenzenkommentar* [3]) „daß dem katholischen Glauben, wie den Philosophen gemäß keine Seele, weder die der Pflanze,

[1]) Während Origines Anhänger der Präexistenzlehre ist, vertraten den Traduzianismus Apollinarius von Laodicea, Tertullian, Athanasius, Gregor von Nyssa (Draeseke, Apollinarios von Laodicea. Leipzig, 1892. S. 195 ff. Domański, a. a. O. S. 46. Anm. 1). Den Kreatianismus verfochten insbesondere Lactanz, Clemens von Alexandrien (vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 368), Hieronymus. Ebenso, wie Augustin (vgl. Gangauf, a. a. O. I. S. 248 ff. Stöckl, a. a. O. 332 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 368. Überweg-Heinze[9], a. a. O. II. S. 136), blieben dem Traduzianismus und Kreatianismus gegenüber unentschieden Fulgentius, Gregor d. Gr., Eucherius und Isidorus. Als der Kampf mit den Pelagianern beendet war, hörte das Schwanken auf. Leo d. Gr. spricht sich autoritativ zu Gunsten des Kreatianismus aus, desgleichen im Jahre 498 Papst Anastasius II.; Benedikt XII. bezeichnete den Traduzianismus direkt als Häresie. S. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon s. v. Creatianismus 2. Aufl. Bd. III. Sp. 1178. Vgl. die Sammlung der verschiedenen Ansichten in Abälards Sic et non (ed. Henke et Lindenkohl) p. 275—280.

[2]) Von bemerkenswerteren Vertretern des Traducianismus im Mittelalter ist nur zu nennen Alfredus Anglicus (vgl. Barachs Ausg. des *Liber de motu cordis* a. a. O. p. 60. 100 ff.) und Roger Bacon (vgl. Charles, Roger Bacon. Paris, 1861. p. 213). In späterer Zeit entstand dem Traduzianismus ein entschiedener Verteidiger in der lutherischen Theologie.

[3]) L. II. d. 18. a. 8. p. 179 a—b.

noch die des Tieres, noch die des Menschen aus einem Schößling hervorgeht." Die Lehre des Traduzianismus steht seiner Ansicht nach im Widerspruch zu den Worten des Psalmisten: „(Gott), der ihre Herzen einzeln gebildet hat"; denn „Herz" sei hier in übertragendem Sinne anstatt „Seele" gebraucht [1]). Eine tiefere und eingehendere Begründung des Kreatianismus finden wir bei Albert nicht. Wie in anderen Fällen, so beschränkt er sich auch hier im wesentlichen darauf, seine eigene Anschauung gegenüber Einwänden, welche gegen sie erhoben worden, zu verteidigen und sie auf diesem Wege als richtig zu erweisen.

So erwähnt unser Scholastiker, daß die Worte der *Genesis*: „Und Gott ruhte von allen seinen Werken" nicht nur von Nemesius zu Gunsten seiner Präexistenzlehre gedeutet wurden [2]), sondern daß bereits Apollinarius von Laodicea als Traduzianist sie den Vertretern des Kreatianismus entgegenhielt [3]). Albert antwortet ihm dasselbe, wie dem Bischof von Emesa [4]).

Von Apollinarius wurde ferner zu Gunsten des Traduzianismus geltend gemacht, daß, wenn jede Seele ihr Sein einem besonderen Schöpfungsakte Gottes verdankte, Gott sich dann selbst zum Mitschuldigen der Ehebrecher machen würde, falls diesen Kinder geboren werden [5]). Albert erwidert im Anschluß an

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 3. p. 360 a. Die Worte des Ps. 32, 15: „Qui finxit singillatim corda eorum" sind im Kampfe zwischen Generatianismus bzw. Traduzianismus und Kreatianismus nicht selten zitiert worden. Augustin sucht de Gen. ad. litt. l. X. c. 6 zu zeigen, daß sie keinem der beiden entgegengesetzten Standpunkte widerstreiten. Dagegen beruft sich Hieronymus im L. c. Joannem Hierosol. c. 22. P. L. tom. 23. col. 389 A—B) auf sie für seinen Kreatianismus. Ihm folgt Petrus Lombardus (Sent. l. II. d. 18. c. 7).

[2]) S. S. 424.

[3]) S. d. hom. q. 16. a. 3. n. 2. p. 80 b f. — Dieses und das folgende oben erwähnte Argument, welches Apollinarius dem Kreatianismus entgegensetzt, sind in seinen auf uns gekommenen Schriften nicht zu finden. Albert entnimmt sie aus De nat. hom. des Nemesius. (In der Nemesius-Ausgabe von Joh. Fell, Oxford 1671, s. die beiden Argumente, sowie die Erwiderung des Nemesius p. 77—78. In allen verglichenen Exemplaren der Migneschen Ausgabe, nach der wir Nemesius sonst zu zitieren pflegen, liegt ein Versehen vor. Die betreffende Stelle wäre hier col. 576 zu suchen, wo irrtümlich eine Seite aus den Werken des Epiphanius abgedruckt ist.)

[4]) S. d. hom. a. a. O. p. 85 a. Vgl. S. 424.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 80 b.

Nemesius[1]), daß die Wege der Vorsehung uns unbekannt sind, daß Gott in den einzelnen Fällen die Beseelung deshalb zuläßt, weil er vielleicht voraussieht, daß das Kind seiner Zeit oder sich selbst noch von Nutzen ist, wie dies bei Salomo, dem Sohne Davids und der Frau des Urias, der Fall gewesen. Weniger ausweichend als diese Erklärung lautet eine andere, wie es scheint, selbständig gegebene. Albert will hier zwischen dem Werk der Natur und dem des (sündhaften menschlichen) Willens ganz mit Recht scharf unterschieden wissen. Der Ehebruch an sich ist Sünde, führt er aus, nicht aber das Werk der Natur; dieses besteht in der Bildung des Körpers und in der Eingießung der Seele, welche Gott bewirkt, insofern er als oberster Beweger die Natur in ihrer Thätigkeit unterstützt[2]).

Von den Traduzianisten wurde, wie Albert berichtet, vor allem auf die Schwierigkeit hingewiesen, welche die Lehre von der Erbsünde für die kreatianische Erklärung der Entstehung der Seele zu enthalten scheint. Sie wiesen nämlich darauf hin, daß der Träger der Erbsünde, mit der das Kind befleckt auf die Welt kommt, ja nichts anderes als die Seele ist. Infolgedessen sei nichts natürlicher, als daß das Kind ebenso, wie es die Erbsünde von den Eltern her überkommt, so auch von deren Seele her seine eigene erhält[3]).

Mit Recht bemerkt unser Philosoph, daß dieses Bedenken von Augustin insbesondere auf das eifrigste erwogen wurde[4]). Daß derselbe es aber nicht eindeutig zu lösen vermochte, daß diese Schwierigkeit vielmehr sogar ein Hauptgrund für seine schwankende Stellung zwischen Kreatianismus und Traduzianismus war, berührt Albert mit keinem Wort. Offenbar hält er seine Unentschiedenheit für einen nicht geringen Mangel seiner

[1]) S. a. Anm. 1. a. a. O. Daß die Antwort des Nemesius (und damit auch die Alberts) den Kernpunkt der Frage nicht trifft, bemerkt bereits Draeseke (a. a. O. S. 195), desgleichen Domański (a. a. O. S. 46 Anm. 2).

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 a.

[3]) A. a. O. n 3. p. 81 a.

[4]) A. a. O.: Ista enim disputatio multum tangitur ab Augustino. Albert will den unklaren Standpunkt, den Augustin in dieser Frage einnimmt, nicht erst andeuten, daher das indifferente „tangitur“. Ebenso vorsichtig bemerkt er alsdann in der Entgegnung a. a. O. p. 85 a: Ad id quod obicitur de Augustino.

Lehre, auf den ausdrücklich hinzuweisen er jedoch aus Pietät gegen die von ihm so hoch geschätzte Autorität unterläßt. Ja, es hat den Anschein sogar, als ob Albert sich bestrebt, Augustin als Kreatianisten hinzustellen, insofern er in seiner Erwiderung auf jenes von den Traduzianisten geltend gemachte Bedenken sich ausdrücklich auf den Bischof von Hippo bezieht. Er antwortet ihnen nämlich, daß die Ursache der Erbsünde die Begierlichkeit des Fleisches bildet, welche nach Augustin [1]) gleichsam die Tochter der ersten Sünde ist, daß der Körper allein nur von Gott gestraft wurde und der Leib somit, nicht aber die Seele den Träger der Erbsünde bildet [2]). Des weiteren hält Albert den Anhängern der traduzianistischen Doktrin entgegen, daß die Seele allerdings von dem ersten Augenblick ihrer Existenz an mit der Erbsünde befleckt ist, daß diese Befleckung aber nicht gleichsam von einem Schößling der Elternseele herrührt, sondern daß sie vielmehr das Resultat der Vereinigung der Seele mit dem Körper ist. Nicht ohne Geschick weist er seine Gegner darauf hin, daß auch eine an sich helle Flüssigkeit in einem unreinen Gefäße trübe, daß ursprünglich klarer Wein in einem solchen verdirbt und schlecht wird [3]). Unser Philosoph nimmt somit hier den Standpunkt ein, daß lediglich auf dem Körper, nicht aber auch auf der Seele der Fluch der ersten Sünde lastet. Hierdurch aber setzt er sich in Widerspruch mit jenen Erklärungen, die er über das Wesen der Synteresis giebt, da diese die einzige seelische Fähigkeit sein soll, welche durch die Sünde nicht getrübt worden, während hingegen alle übrigen Potenzen verdunkelt und dem Irrtum ausgesetzt seien.

Von den Anhängern des Generatianismus wurde, wie Albert bemerkt, speziell geltend gemacht, daß alles, was aus

[1]) De nupt. et conc. I. I. c. 24. P. L. tom. 47. col. 429: Ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tanquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 a—b.

[3]) S. de hom. q. 16. a. 3. p. 85 b. S. th. II. t. 17. q. 107. m. 4. a. 3. part. 1. p. 499 a.

der Thätigkeit eines bewirkenden Prinzips resultiert, seinem Sein nach von diesem verursacht wird, daß somit auch die vernünftige Seele, welche die unmittelbare Folge der Zeugungsthätigkeit der Eltern bildet, ihr Sein von diesen erhält [1]). Albert sucht diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er ein zweifaches Thätigsein unterscheidet, nämlich ein operari rem, wo die Bethätigung sich unmittelbar auf das Objekt richtet, dessen Erreichung in der Machtsphäre des Subjekts liegt, und ein operari ad rem, ein Thätigsein nur in Hinsicht auf ein Ding, bei dessen Verwirklichung noch andere Faktoren mitspielen müssen und die bloße Eigenthätigkeit keinesfalls genügt. So entsteht auch die Seele nicht durch die Macht der bewirkenden Natur, den physiologischen Zeugungsakt, allein, sondern dadurch, daß Gott sich mit der Natur verbindet, insofern er dann, wenn die Organe des menschlichen Körpers in genügender Weise gebildet sind, ihm die vernünftige Seele eingießt [2]).

Im Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden großen Scholastiker Alexander von Hales, der zwar einen kreatianistischen Standpunkt einnahm, immerhin aber über einen spiritualistischen Traduzianismus noch nicht völlig den Stab brechen wollte [3]), spricht somit Albert nicht nur dem Generatianismus, wie dies seine Stellung dem letzten Argument gegenüber gezeigt hat, sondern, wie wir erfahren haben, auch dem Traduzianismus jegliche Berechtigung ab. Seinem kreatianistischen Standpunkt pflegt er durch die vom Lombarden geprägte [4]) und seitdem bei den Scholastikern stereotyp gewordene Formel: „Gott gießt die Seele dadurch ein, daß er sie erschafft, und er erschafft sie, indem er sie eingießt“ (Deus creando infundit animam et infundendo creat) häufig Ausdruck zu geben [5]). Wie in anderem Zusammenhang bereits gezeigt wurde, erfolgt der göttliche Schöpfungsakt dann, wenn die Bildung des Leibes so weit vorangeschritten ist, daß eine Bethätigung der

[1]) S. de hom. a. a. O. n. 5. p. 81 a.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 b.

[3]) Vgl. Endres, a. a. O. S. 55

[4]) Sent. l. II. d. 17. c. 2.

[5]) Sent. l. II. d. 17. a. 2. p. 165 b. S. th. II. t. 12. q. 72 m. 2. p. 359 a. S. de hom. q. 5. p. 43 b. q. 16. a. 3. p. 85 a.

Seele, wenn auch zuerst nur hinsichtlich ihrer niedrigsten Potenzen, erfolgen kann. Einen bestimmten Termin für ihre Empfängnis giebt Albert nicht an.

In anderer Hinsicht findet jedoch die einfache Bestimmung, daß Gott es ist, der die Seele schafft, noch eine Ergänzung. Unser Philosoph sieht sich nämlich genötigt, sie gegenüber einer anderen, gleichfalls kreatianistischen Auffassung noch genauer zu fixieren, der gemäß die Seele unmittelbar von den Engeln, von Gott selbst aber nur mittelbar geschaffen wird, insofern dieser ihnen nur den Befehl zur Erschaffung der Seele giebt. Als Vertreter dieser anderen Richtung des Kreatianismus wird von Albert Johannes Hispalensis genannt. Offenbar hat dieser die ihm durch Avencebrols *Fons vitae* vor allem geläufige neuplatonische Lehre, daß die Seelen auf dem Wege einer dynamischen Emanation aus den Intelligenzen hervorfließen, oder, wie vielleicht noch wahrscheinlicher ist, die speziell von Avicennna, seiner zweiten Hauptquelle, vertretene, uns bereits bekannte Annahme, daß die erste Intelligenz die Formen sämtlichen Dingen und so auch die vernünftigen Seelen den menschlichen Körpern spendet, in das Jüdisch-Christliche übertragen. Albert giebt die einzelnen Argumente, durch welche Johannnes seinen Standpunkt zu stützen suchte [1]), des Näheren an und sucht sie zu widerlegen.

1) Johannes machte geltend, daß ein Prinzip, das immer aufs neue thätig, dabei stets auf Grund einer jedesmal neuen Disposition hinwirkt. Da die Seele des Kindes stets bei seiner Geburt geschaffen wird, bei dem schaffenden Prinzip daher auch eine neue Disposition vorausgesetzt werden muß, so kann nicht Gott selbst, bei dem dies unmöglich, der Schöpfer der Seele sein; sondern es wird diese Aufgabe vielmehr den Engeln zufallen [2]).

Albert belehrt ihn jedoch dahin, daß es bei der schaffenden Thätigkeit Gottes keineswegs jedesmal einer neuen Disposition

[1]) Vgl. Löwenthal, a. a. O. p. 105 ff. Von dem genannten Verfasser wird auch a. a. O. Anm. 2 erwähnt, daß auch Ibn Esra im Anschluß an Avencebrol die Seelen von den Engeln geschaffen werden ließ.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 73. m. 1. p. 367 b f. S. de hom. q. 5. a. 4. u. 1. p. 45 b f.

bedarf, da Gottes Wollen und Wissen nicht in der Zeit entsteht, sondern ewigen Ursprungs ist [1]).

2) Der spanische Scholastiker wies ferner darauf hin, daß dasjenige, was unmittelbar von Gott geschaffen wird, auch von ihm unmittelbar seine Erleuchtungen erhält. Umgekehrt aber könne dasjenige, was nicht unmittelbar von Gott selbst erleuchtet wird, auch nicht unmittelbar in ihm seine Entstehungsursache haben. Da nun die menschliche Seele ihre Erleuchtungen von den Engeln her empfange, so verdanke sie auch ihnen ihr Sein [2]).

Irrig ist nach Albert in dieser Auseinandersetzung die Annahme, daß das Erleuchtete sich zum Erleuchtenden ebenso verhält, wie das Geschaffene zum Geschaffenen. Denn auch der Himmel, die Erde, die erste Materie sind ja unmittelbar von Gott selbst geschaffen, und doch erhalten sie keine Erleuchtungen von ihm. Wenn auch die Seele von den Engeln ihre Erleuchtungen erhält, so braucht sie deshalb keineswegs von ihnen geschaffen worden zu sein [3]).

3) Seine Ansicht, daß die Engel die unmittelbare Entstehungsursache der menschlichen Seele sind, suchte Johannes des weiteren durch folgendes Argument zu verteidigen: Es ist vornehmer, das Sein vom vollkommensten Prinzip unmittelbar zu erhalten als es nur mittelbar von ihm zu empfangen. Nimmt man an, daß die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott selbst erhält, so empfängt sie es in der vornehmsten Weise. Ihr Sein müßte eben darum auch das vornehmste sein. Dem aber widerspricht die Thatsache, daß die Engel das vornehmste Sein besitzen. Da die Seele selbst aber nicht zu den Engeln gerechnet werden kann, so ist es unmöglich, daß sie Gott unmittelbar ihre Entstehung und ihr Sein verdankt [4]).

Albert wiederholt im wesentlichen nur das, was er im vorigen Falle bereits geantwortet hat. Er weist darauf hin, daß der Himmel, die Erde, die erste Materie ihr Sein zwar von Gott erhielten, gleichwohl aber keineswegs das vollkommenste

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 46 ad 1. S. de hom. a. a. O. p. 46 b ad 1.
[2]) S. th. II. a. a. O. n. 2. p. 368 a.
[3]) A. a. O. p. 368 b.
[4]) S. de hom. a. a. O. n. 2. p. 46 a.

Sein besäßen. Dies erkläre sich dadurch, führt er weiter aus, indem er den bekannten erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz der Scholastik „Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis“ im metaphysischen Sinne verwendet, daß dasjenige, was empfangen wird, nicht nur gemäß dem Vermögen dessen, von dem es herrührt, beschaffen ist, sondern daß dieses auch der eigentümlichen Natur des Empfangenden entspricht [1]).

4) Schließlich machte Johannes, wie Albert berichtet, geltend, daß der Akt eines seiner Bethätigungsfähigkeit nach unendlichen Agens unbegrenzt ist. Folglich sei die Thätigkeit Gottes als eines solchen Agens unendlich. Daraus ergebe sich wieder, daß der Seele, falls sie von Gott geschaffen würde, ein unendliches Sein zukommen müßte. Da dies aber offenbar nicht der Fall sei, so könne sie auch nicht unmittelbar von Gott selbst geschaffen sein [2]).

Daß auch dieses Argument nicht stichhaltig ist, sucht Albert dadurch zu zeigen, daß er nachweist, Johannes habe den Begriff der dem ersten Prinzip eigentümlichen unendlichen Kraft mißverstanden. Unendlich sei dieselbe, weil sie weder durch die Zeit, noch durch den Raum, noch durch den Intellekt begrenzt ist. Wenn man die Potenz Gottes in dieser Weise auffasse, so folge keineswegs, daß auch ihr Effekt unendlich sei. Derselbe sei vielmehr ebenso groß als die Aufnahmefähigkeit des Substrates, dem es zukommt, das von einem unendlichen Vermögen Geschaffene zu empfangen. Wäre übrigens jene Voraussetzung, welche Johannes seiner Beweisführung zu Grunde legte, wirklich richtig, ginge von einer unendlichen Potenz stets eine unendliche Wirkung aus, dann müßte ja auch die von Gott unmittelbar geschaffene Intelligenz unendlich sein, was indessen nicht der Fall ist [3]).

Albert bemerkt noch, daß dieses die beweiskräftigeren Argumente des spanischen Gelehrten seien. Um indessen bei seinen Lesern nicht die Ansicht zu erwecken, als sei nach dessen Lehre die Entstehungsursache der Seele nur in den

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b.
[2]) S. de hom. a. a. O. n. 3. p. 46 a.
[3]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b.

Engeln zu suchen, weist unser Scholastiker ausdrücklich darauf hin, daß Johannes die Engel lediglich auf den Willen und Befehl Gottes hin schöpferisch thätig sein läßt, daß derselbe den Theologen gegenüber erkläre, er sehe keinesfalls die Engel als die eigentlichen Schöpfer der Menschenseelen an; denn Schöpfer könne nur ein Wesen sein, das etwas aus dem Nichts hervorbringt, die Engel schafften dagegen nur als Diener Gottes und auf seinen ausdrücklichen Befehl hin [1]). Aber auch trotz dieser Einschränkung kann Albert der Anschauung des Johannes Hispalensis nicht beipflichten. Den Engeln komme kein Anteil am Schöpfungswerke, auch nicht als Dienern Gottes, zu, sondern das höchste Wesen schaffe die Seele selbst und unmittelbar. Die Ehre des Schöpfers sei derart, daß sie Gott für sich allein vorbehalten habe [2]). Auch besitze ein Geschöpf überhaupt nicht die Fähigkeit, jene Potenz in sich aufzunehmen, da sie mit seiner Natur unvereinbar sei [3]).

Interessant ist, in welcher Weise sich Albert im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit dem Schüler des Avencebrol dem Satze des *Liber de causis:* „Die erste Ursache hat das Sein der Seele durch die Vermittlung der Intelligenz geschaffen“ [3]) gegenüberstellt. Wir würden erwarten, daß er diese rein neuplatonische Anschauung kurzer Hand ablehnt. Mit Erstaunen erfahren wir, daß er sich allen Ernstes bemüht, sie zu rechtfertigen. Einigermaßen erklärlich wenigstens wird uns dieses eigenartige Verfahren, wenn wir uns die Stellung unseres Scholastikers zu der Autorschaft des *Liber de causis* vergegenwärtigen. Thomas erblickte bereits als die Quelle dieser Schrift

[1]) Vgl. Domin. Gundiss. De an. (ed. Löwenthal a. a. O. p. 107): angeli creant animas ministerio tantum, non auctoritate, unde nec creatores animarum dicuntur, quod in creando, non auctoritate, sed ministerio fungentur.

[2]) Es sei bemerkt, daß auch Wilhelm von Auvergne dem emanatistischen Kosmismus der Araber entgegentritt, daß er ihn jedoch weniger deshalb bekämpft, weil er Emanatismus ist — nicht die feinere, nur die gröbere Form desselben erregt bei ihm Bedenken —, sondern wegen des Umstandes, auf den auch Albert hinweist, daß durch ihn nicht Gott als die unmittelbare Ursache des Geschaffenen erscheint. S. Werner, Wilhelms von Auv. Verh. zu den Platonikern a. a. O. S. 143.

[3]) S. de hom. p. 46 b. S. th. II. a. a. O. p. 368 a—b.

die *Στοιχείωσις θεολογική* (elevatio theologica)[1]). So klar sah sein Lehrer freilich noch nicht. Er weiß zwar, wie wir bereits in anderem Zusammenhang erfahren haben[2]), daß der *Liber de causis* in der vorliegenden Gestalt nicht direkt auf Aristoteles selbst zurückgeht, welche Ansicht gleichwohl noch nach ihm vielfach vertreten wurde; er glaubte jedoch, daß ihn aus den Werken des Aristoteles, des Avicenna, Algazel und Alfarabi ein Jude namens David kompiliert hat. Gemeint kann mit diesem nur Johannes Avendeath (Ibn David) sein. Wohl zu beachten ist nun aber, daß Albert von der Identität dieses Juden David mit Johannes Hispalensis offenbar keine Ahnung hat, insofern er letzteren irrtümlicherweise für den Erzbischof Johannes von Toledo ansieht[3]). Aus jener Bemerkung über die Quellen des *Liber de causis* ergiebt sich zur Genüge, wie gleichfalls bereits früher hingewiesen wurde, daß Albert in dieser Schrift den Niederschlag peripatetischer Lehren erblickt. Hätte unser scholastischer Theologe gewußt, daß dieselbe in Wahrheit zu Aristoteles in keiner Beziehung steht, daß in ihr lediglich spezifisch neuplatonisch-emanatistische Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, so wäre er auch jenem aus ihr zitierten Satze gegenüber sicherlich mit ungleich größerer Vorsicht und Reserve entgegentreten. So aber bemerkt Albert denselben verteidigend, daß in der That die Intelligenz in zweierlei Hinsicht als die Ursache der Seele bezeichnet werden könne, nämlich einmal, indem sie ihr die Erleuchtungen aufprägte[4]), und sodann, indem die Intelligenzen nach der Ansicht der Philosophen die Beweger der Gestirne bildeten[5]), durch deren Bewegung sie in gewisser Weise zur Entstehung der Seele beitrügen[6]). Es bedarf wohl keiner weiteren Erör-

[1]) Überweg-Heinze, II[9], 266. Vgl. Haneberg, Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. der Wissensch. Philos.-hist. Cl. 1863. I. S. 363. Bardenhewer, Liber de causis. S. 12.

[2]) S. S. 313. [3]) S. S. 13. Anm. 2.

[4]) S. S. 348. Anm. 1. [5]) S. S. 83 f. (hierzu vorher S. 68).

[6]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b. Ähnliches bemerkt Albert bei seinem Versuch, die Lehre Avicennas zu rechtfertigen, daß die vernünftige Form wie alle übrigen von der Intelligenz gespendet wird. Indessen ist er sich jedoch des eigentlichen Sinnes derselben bewußt und erklärt sie, wenn sie in diesem aufgefaßt werde, für falsch. Vgl. S. 73. 318 ff.

terung, daß diese Interpretation Alberts nicht im mindesten dem wirklichen Sinne jener Stelle entspricht, in welcher der Ursprung der Seele ganz im Sinne des neuplatonischen Emanatismus erklärt wird. Außerdem aber begeht unser Scholastiker den Fehler, daß er, wie so häufig, aus der christlichen Angelologie unmittelbar in die arabische Kosmologie hineingerät.

In ähnlicher Weise verteidigt Albert die von ihm nicht selten zitierte, stets gebilligte [1]) Seelendefinition des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli, welche besagt, daß die vernünftige Seele in der Dämmerung der Intelligenz geschaffen worden ist, gegenüber dem Vorwurf, daß die Seele ihr gemäß nicht von Gott selbst verursacht wird. Denn als „Dämmerung" bezeichnet Isaak, führt unser Scholastiker aus, das Schwinden des höheren Lichtes, das durch den Defekt der niederen Natur, welche unfähig ist, es aufzunehmen, hervorgerufen wird. Da nun die Intelligenz selbst den Intellekt und zwar den thätigen stets aktuell besitzt, so ist sie im vollen Licht der Intelligenz. Der Intellekt der vernünftigen Seele dagegen befindet sich in einem dreifachen Potenzzustande [2]) und gelangt erst auf dem Wege des Forschens und des Studiums zur Aktualität; demnach ist die menschliche Seele nur im Schatten der Intelligenz, indem sie deren volles Licht nicht der Aktualität nach besitzt [3]). Was diese Interpretation anlangt, so ist das Nämliche wie im vorhergehenden Falle zu sagen. Auch sie trifft nicht den eigentlichen Sinn der Definition Isaaks. Deren ausgesprochen neuplatonisch-emanatistischem Charakter wird er (freilich ohne selbst den Emanatismus Isaaks zu vertreten) in *De intellectu et intelligibili* weit mehr gerecht, wo er diese Seelenbestimmung, wie wir bereits gehört haben [4]), gleichfalls bespricht.

Mag Albert in der That im Bann der Autorität seiner arabischen Lehrer stehend in seinem Bestreben, deren Sätze zu rechtfertigen, zu weit gehen und zu unhistorischen Auffassungen gelangen, so thut er dies aus dem Grunde nur, weil er auch

[1]) S. S. 17. 221. 325 f.
[2]) S. S. 15. Anm. 5.
[3]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b f ad 7.
[4]) S. S. 322—326.

sie zu Vertretern des von ihm überall mit gleicher Entschiedenheit verteidigten Gedankens machen will, daß die Ursache der vernünftigen Seele das höchste Wesen allein ist.

Es sei zum Schluß noch bemerkt, daß unser mittelalterlicher Denker, wie er dies als Neuplatoniker in *De intellectu et intelligibili* [1]) thut, so auch in diesem Zusammenhange Gott nicht nur als die causa efficiens der Seele, sondern auch als die causa formalis derselben bestimmt. Allerdings ist die Seele selbst Form, führt er aus, gleichwohl aber kann Gott in diesem Falle Form für die Form sein, weil Gott und die Seele ja nicht ein und derselben Gattung angehören, sondern ersterer eine ungleich höhere Stufe des Seins einnimmt. Weil Gott die Formalursache der Seele ist, weil er sie nach seinem Ebenbilde schafft, ist die Form der Seele die schönste und lieblichste, die es überhaupt geben kann. Gott ist endlich auch, belehrt uns Albert weiter, die causa finalis der Seele. Denn der Hauptzweck ihres Seins besteht ja darin, das höchste Gut zu erkennen, zu lieben und zu besitzen [2]).

Die Vermögen der menschlichen Seele.

Nicht nur über das Wesen der Seele selbst spricht Albert speziell als Verfechter der augustinischen Tradition, sondern auch über ihre Vermögen. Nachdem er in der *Summa de homine* über die erkennenden und dann über die bewegenden Potenzen der Seele von aristotelisch-peripatetischem Standpunkt aus gehandelt hat — es wurde über seine diesbezüglichen Ausführungen in dem ersten Abschnitt unserer Schrift referiert —, beginnt er die folgenden Erörterungen mit der Bemerkung, er werde jetzt über eine Reihe von bewegenden Kräften sprechen, die von den Philosophen nur selten, wohl aber von den theologischen Autoritäten erwähnt würden. Als solche Vermögen zählt er auf die Sensualität, den Verstand mit seinem oberen und unteren Teile, das freie Wahlvermögen, die Synteresis, das Gewissen

[1]) S. S. 315 f.
[2]) S. th. II. q. 74. p. 370 a—b.

und „das Bild Gottes in der Seele", womit die Vermögen memoria, intellectus, voluntas und mens, notitia, amor gemeint sind, in welchen nach Augustin sich das Bild Gottes in der menschlichen Seele widerspiegelt. [1])

Dieses eigenartige, in methodischer Hinsicht nichts weniger als geschickte Verfahren illustriert so recht, wie sehr Albert sich bemüht, die geplante Synthese zwischen den aristotelischen und augustinischen Elementen um jeden Preis durchzuführen. Es ist nämlich keineswegs anzunehmen, daß er von vornherein darauf ausgegangen wäre, an die philosophisch-peripatetische Vermögenslehre noch die theologisch-augustinische als solche gesondert anzureihen. Zweifellos hat er auch hier ursprünglich die aus beiden Schulen herstammenden Gedankenmassen zu einem in sich einheitlichen Ganzen vereinigen wollen. Aber er fühlt sich außer stande, die Vermögen, welche im Anschluß an Augustin von den christlichen Frühscholastikern der Seele zugeschrieben wurden, unter den von den Peripatetikern gelehrten in irgendwie harmonischer Weise unterzubringen.

Dabei wird die Rubrik der vires motivae zum reinsten Procrustesbett. Was unser Scholastiker aus irgend einem Grunde unter den vires apprehensivae nicht unterbringt, kommt schlechterdings unter die Reihe jener Vermögen. So ist die motorische Natur der Potenzen memoria, intellectus bezw. von mens und notitia schwer einzusehn. Mit Rücksicht aber auf die Natur der voluntas bezw. von amor werden auch jene einfach als motorische Kräfte angesehen.

Was die Quellen im allgemeinen anlangt, die unser Scholastiker in diesem Zusammenhange benützt, so macht sich, wie hier wenigstens kurz hingewiesen sei, in seinen Ausführungen über die Sensualität, das liberum arbitrium, die Synteresis und das Gewissen der Einfluß des Alexander von Hales bemerkbar.

[1]) Q. 67. p. 306 a: Consequenter quaeritur de motivis his, quae antecedunt istas, licet non possint cognosci nisi per praehabitas, eo quod non ponuntur a philosophis nisi raro, sed a sanctis tractantur, et sunt sex, scilicet sensualitas et ratio cum portione superiori et inferiori et liberum arbitrium et synderesis et conscientia et imago Dei, quae est in anima.

Bei der näheren Entwicklung dessen, was Albert über die betreffenden Vermögen im einzelnen ausführt, sei in derselben Reihenfolge vorgegangen, in welcher er selbst über sie handelt.

Die Sensualität.

Wie wir bereits gehört haben, führte Albert gelegentlich aus, daß Seele und Leib durch zwei Medien miteinander verbunden seien. Eines dieser Zwischenglieder bildet ihm die Sensualität. Darunter will er aber nicht einen „Teil" der sinnlichen Seele verstanden wissen, wie er ausdrücklich hinweist, sondern es soll das summum carnis, das Höchste und Feinste von seiten des Leibes, nämlich das gemeint sein, was die Seele dem organischen Körper einflößt, so daß er gleichwie durch ein Instrument die sinnlichen Erkenntnisbilder ohne irgend welche Materie aufzunehmen vermag [1]). Gemeint ist damit die ganze sinnliche Natur. Dem nämlichen Standpunkt begegnen wir auch in diesem Zusammenhange. Albert will keineswegs, wie man vielleicht vermuten könnte, unter der Sensualität die vis concupiscibilis oder überhaupt den appetitus sensitivus verstanden wissen. Die Sensualität stellt seiner Ausführung nach überhaupt gar kein einzelnes Vermögen, sondern eine Vielheit von Kräften der sensitiven Seele dar; und zwar soll sie alle diejenigen umfassen, welche in Funktion treten, wenn auf Grund einer Sinnesempfindung eine Bewegung zustande kommt. In einem solchen Falle erfolgen zunächst Akte von Potenzen der sinnlich wahrnehmenden Seele und darauf die Bethätigung einer der beiden Fähigkeiten des sinnlichen Strebevermögens. Der Anlaß für all die betreffenden Akte, die in ihrer Gesamtheit die Äußerung der Sensualität darstellen, kann dabei ein zweifacher sein, nämlich erstens eine gegenwärtige Wahrnehmung durch einen der äußeren Sinne, an welche sich alsdann die Thätigkeit des Gemeinsinns unmittelbar anschließt, der die erhaltenen Eindrücke vergleicht und kombiniert, oder aber ein Akt des Gedächtnisses, durch den früher Wahrgenommenes wieder zum Bewußtsein gebracht und vorgestellt wird. Der weitere Verlauf des Prozesses

[1]) S. S. 288.

ist in beiden Fällen der nämliche. Es folgt ein Akt der phantasia, d. h. die Erfassung des augenblicklich oder früher wahrgenommenen Gegenstandes unter der allgemeinen Vorstellung des Nützlichen oder Schädlichen, des Vorteilhaften oder Nachteiligen [1]). Je nach dem Charakter der Intention, unter welcher das betreffende Objekt dabei erfaßt wird, spornt sodann die vis aestimativa entweder zu einer Bewegung, die sich auf die Erreichung und Besitznahme des Dinges bezieht, oder zu einer Flucht vor ihm an. Im ersteren Falle strebt es die vis concupiscibilis an, im letzteren lehnt sich die vis irascibilis dagegen auf [2]). In dieser Weise vollzieht sich die Bethätigung der Sensualität bei normalem Verlauf. Sie spielt sich jedoch nicht selten bedeutend rascher ab, insofern sich häufig der Akt der einen der beiden sinnlichen Strebekräfte unmittelbar an den der Erfassung des sinnlichen Gegenstandes anreiht. Geschieht dies, so sind die übrigen Akte dem des Gemeinsinns „habituell supponiert". Eine solche „Supponierung" muß nach der Ansicht Alberts der Fall sein, weil nicht die bloße Sinneswahrnehmung als solche, sondern der Akt einer motorischen Potenz Ursache einer Bewegung sein kann [3]).

Diese Auffassung der Sensualität als eines Komplexes wahrnehmender und bewegender Kräfte der sinnlichen Seele, welche er mit anderen mittelalterlichen Denkern, so Alexander Halensis [4]) und Bonaventura [5]) teilt, stellt lediglich die nähere Entwicklung der Bestimmung dar, welche Petrus Lombardus über die Sensualität gegeben hatte. Er nannte sie eine niedere Kraft der Seele, aus der eine Bewegung, welche sich auf die Sinne des Körpers bezieht (d. h. eine Thätigkeit

[1]) Über die wechselnden Auffassungen Alberts hinsichtlich des Aktes von phantasia und vis aestimativa vgl. S. 161 ff.

[2]) Sent. l. II. d. 24. a. 8. p. 225 b. S. th. II. t. 15. q. 92. m. 1. u. 2. p. 443 b f. S. de hom. q. 67. p. 306 b.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) S. th. II. q. 68. m. 1. Vgl. Endres, Die Seelenl. des Al. v. H. Philos. Jb. der Görres-Gesellsch. I, 264.

[5]) Sent. l. II. d. 24, 2. dub. 3. p. 587 b: et hoc nomine sensualitas censetur in Scriptura, quae simul comprehendit sensibiles cognitivas et motivas.

der Sinne) und ein Streben nach Dingen von sinnlich-materieller Natur hervorgeht [1]).

Was die rein theologischen Ausführungen Alberts betrifft, so sei hier wenigstens hervorgehoben, daß ihn besonders die Frage interessiert, in welchem Verhältnis die Sensualität zur Sünde steht. Es ergiebt sich ihm, daß die Sensualität nicht deren eigentliche Trägerin ist; denn wir hätten jene Kräfte, welche sie umfaßt, mit dem Tiere gemeinsam, welches doch keine Sünde begeht. Beim Menschen habe sie eine Hinordnung auf die Vernunft, welche ihr beim Tiere fehle. Infolgedessen könne sie allerdings der Ursprung der Sünde werden; deren Träger aber sei die Vernunft [2]).

In der *theologischen Summe* [3]) fragt Albert am Schluß seiner Erörterung über die Sensualtät, wieso es komme, daß die Philosophen — gemeint sind die Peripatetiker — zwar zur Erkenntnis der vis concupiscibilis und vis irascibilis und anderer motorischer Potenzen, die wir mit dem Tier gemeinsam hätten, nicht aber zu der der Sensualität gelangt wären. Sie wußten nicht, erklärt er uns, daß wir unter dem Namen der Sensualität eine Potenz erhalten haben, für deren Verhalten der Vernunft gegenüber der Sündenfall die Ursache ist.

Der höhere und niedere Verstand (ratio superior et inferior).

Der Anschauung Plotins zufolge befindet sich die Seele, wie bereits früher entwickelt wurde [4]), an der Grenzscheide zweier entgegengesetzter Welten; infolge dieser ihrer Doppelstellung blickt sie teils nach oben zu einer höheren Welt empor, teils zu einer niederen nach unten herab. Abgesehen davon, daß dieser Gedanke selbst im Mittelalter vielfachen Anklang fand [5]), wurde von arabischen Philosophen sowohl wie von

[1]) Sent. l. II. d. 24. c. 4: Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium.

[2]) Sent. l. II. d. 24. a. 9. p. 226 b. S. th. II. t. 15. q. 92. m. 4. p. 446 a.

[3]) A. a. O. p. 446 b. [4]) S. S. 220. Anm. 3.

[5]) S. S. 219 ff.

christlichen Denkern der Patristik und Scholastik in noch anderer Form an ihn angeknüpft. Wir finden ihn nämlich einmal in der arabischen Lehre vom zweifachen Antlitz der Seele wieder; das eine schaut nach oben, nach dem Ewigen und Immateriellen, das andere nach unten nach dem Irdischen und Körperlichen [1]).

[1]) Wir finden die Lehre von den zwei Gesichtern der Seele erwähnt in den Schriften des Dominicus Gundissalinus, die meistenteils Exzerpte aus arabischen Quellen darstellen. Es heißt in *De immortalitate animae* (Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unterblichkeit der Seele. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 3. S. 19): Manifestum est virtutem istam aut esse duarum facierum, quarum altera illuminabilis est desuper, a rebus scilicet nobilibus, incorporabilibus, scilicet spoliatis a materia et ab appendiciis ipsius, altera illuminabilis a parte inferiori, videlicet corporalium et sensibilium . . . Ähnlich heißt es in seiner Schrift *De anima* (Alb. Löwenthal, a. a. O. S. 128): Si mens humana, cum per superiorem faciem virtutis solem intelligentiae ad contemplandum Deum convertitur, ex illa parte illuminatur et sibi clara videtur, quia se aut Deum nulla phantasia intervelante, sed revelata facie contuetur. Cum vero per inferiorem virtutem, scilicet scientiam, ad haec sensibilia intelligenda et disponenda se deprimit, ex ea tenebrescit et se non videt, quia sibi et aliis terrenis et aeternis simul intendere non valet. Gundissalinus dürfte als Quelle dieser seiner Ausführungen Algazel benützen. Vgl. dessen *Liber philosophiae* (ed. Petrus Lichtensteyn. Venedig 1506. Tract. IV. cap. 5): Anima vero humana habet duas facies, unam ad partem superiorem, quae est vastitas superior, eo quod ab illa acquirit scientias, nec habet anima virtutem speculativam, nisi respectu illius partis, cuius debitum erat, ut semper reciperet, et aliam faciem ad partem inferiorem, scilicet ad regendum corpus. Vgl. Bülow, a. a. O. S. 126. Anm. 1. Auch Avicenna spricht von dem Doppelgesicht der Seele, aber in ganz anderem Sinne. Er versteht darunter die beiden verschiedenen Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft (L. VI. natur. I, 4. fol. 8 r b f.). Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. S. 22. Haneberg, a. a. O. S. 199 f. Bülow, a. a. O. S. 127. Anm. 1. M. Winter, a. a. O. S. 33. Anm. 3. 5. S. 34. Anm. 4. Von den christlichen Scholastikern hat die Lehre vom zweifachen Antlitz Wilhelm von Auvergne vertreten, cf. dessen Schrift *De immort. an.* tom. I. p. 334: Manifestum est, virtutem istam nobilem esse duarum facierum, quarum altera illuminatur a rebus sublimibus et altera illuminabilis est ab inferioribus corporalibus et sensibilibus, et eadem virtus est et eadem facies. Und zwar dürfte seine Quelle Avencebrols *Fons vitae*, III. c. 37. p. 165, 6—16 (ed. Baeumker. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I. Bd. Heft 2—4) sein, wo sich allerdings der Ausdruck facies nicht, wohl aber der ganze Gedanke Wilhelms findet. S. Baumgartner, a. a. O. S. 22. Bülow, a. a. O. Vgl. oben S. 220. Auch in der deutschen Mystik finden wir sowohl den Gedanken, daß die Seele ein Mittleres zwischen Gott nnd Kreatur ist, als auch die Lehre vom doppelten Antlitz wieder, so beim Meister Eckhart. Belege s. bei Lasson, Meister Eckhart. Berlin 1868. S. 85.

Ferner begegnen wir ihm in der augustinischen Unterscheidung eines oberen und unteren Teiles des Verstandes[1]).

Wie wir wissen, erwähnt Albert gern den Gedanken, daß die Seele das Bindeglied zweier Welten, daß sie im Horizont zwischen Zeit und Ewigkeit geschaffen ist[2]).

Auch macht er sich die augustinische Lehre von den zwei Seiten des Verstandes zu eigen, wie dies im speziellen Anschluß an Petrus Lombardus[3]) von seiten vieler Scholastiker, Franziskanern sowohl wie Dominikanern, geschieht, so bei Alexander Halensis[4]), Bonaventura[5]), Richard von Media Villa[6]), Duns Scotus[7]), Thomas[8]), Aegidius Romanus[9]), Petrus von Tarantasia[10]), Gabriel Biel[11]).

Was die Ausführungen Alberts über das Wesen der ratio superior und ratio inferior anlangt, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er in diesem Zusammenhange unter ratio nicht ganz dasselbe wie dort versteht, wo er als Aristoteliker redet[12]). Er unterscheidet zwischen dem peripatetischen Begriff der ratio, demzufolge sie lediglich ein (diskursiv) erkennendes Vermögen ist, und dem augustinischen. Und diesem letzteren nach bedeutet sie, wie er selbst sagt, ein Ganzes, durch welches sich dem praktischen Verstande und dem Streben des Willens, aber vor allem dem praktischen Verstande entsprechend eine Bewegung von seiten der vernünftigen Seele vollzieht[13]). Sie

[1]) De Trin. l. XII. c. 1: Rationis pars superior aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit; portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur. [2]) S. 219.

[3]) Sent. l. II. d. 24. c. 4—5.

[4]) S. th. II. q. 69. m. 1.

[5]) Sent. l. II. d. 24. 1. a. 2. q. 1 u. 2. p. 573 ff.

[6]) Sent. l. II. d. 24. a. 2. q. 4.

[7]) Sent. l. II. d. 24. q. unica. n. 3.

[8]) Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 1 u. 2. S. th. I. q. 82. a. 9. De verit. q. 15. a. 2.

[9]) Sent. 24. 1. q. 2. a. 1 u. dub. lat. 1.

[10]) Sent. l. II. d. 24. q. 3. a. 2.

[11]) Sent. l. II. d. 24. q. unica.

[12]) Vgl. S. 253 f.

[13]) Sent. l. II. d. 24. a. 10. p. 227 a: Sine praeiudicio videtur mihi esse concedendum, quod ratio, quae hic dividitur ab Augustino, dicit totum, quo perficitur motus ex parte animae rationalis secundum rationem practicam et appetitum voluntatis, sed tamen principaliter quoad rationem practicam.

wurzelt also nicht nur in der erkennenden, sondern auch in der Strebekraft der Seele; freilich dürfte hierbei nicht die voluntas deliberativa, sondern nur die voluntas naturalis [1]) in Betracht kommen. Dadurch, daß er auch den Willen als (sekundäre) Konstituente des Verstandes im augustinischen Sinne bezeichnet, will er dessen motorische Natur kennzeichnen. Was die Sensualität im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens darstellt, das soll für das vernünftige der Verstand sein; das ist offenbar der Gedanke, von dem unser Scholastiker sich bei dieser Begriffsentwicklung der ratio leiten läßt.

Der an ihr unterschiedene höhere und niedere „Teil" selbst ist, wie von ihm in Berufung auf Augustin [2]) betont wird, nicht ihrer Substanz, sondern nur ihrem Habitus und ihrer Aufgabe nach verschieden. Den Habitus des höheren Verstandes bilden nämlich die Normen der göttlichen Gerechtigkeit. Auf sie beziehen wir uns, wenn wir zu entscheiden suchen, ob eine Handlung durch die göttlichen Gebote erlaubt ist, ob sie für die Erbauung im Glauben und der Sitte Wert besitzt, ob sie ein gutes Gewissen verschafft, oder aber ob das Gegenteil in diesen Hinsichten der Fall ist. Dagegen bilden den Habitus des niederen Verstandes die für die Regelung des Irdischen bestehenden besonderen Anschauungen und Grundsätze. Diese legen wir zu Grunde, wenn wir nachdenken, ob etwas schön oder häßlich, schicklich oder unschicklich ist, ob es sich jener Mitte, welche die Tugend einhält [3]), nähert oder von ihr abweicht [4]). Daraus erhellt aber auch sofort, daß und inwiefern die Thätig-

[1]) Vgl. S. 264.

[2]) De Trin. l. XII. c. 4. n. 4: Cum vero disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus nec eam in haec duo, quae commemoravi (sc. portionem superiorem et inferiorem), nisi per officia geminamus.

[3]) Hier macht sich wieder mitten in der ganz augustinisch gearteten Entwicklung der Einfluß des Aristoteles geltend.

[4]) Ganz die nämliche Anschauung begegnen wir u. a. auch bei Thomas: ratio inferior consiliatus ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum et sic de aliis conditionibus, quas moralis philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra praeceptum Dei vel eius offensionem parit vel aliquid huiusmodi (Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 2).

keit der beiden Verstandesseiten eine verschiedene ist; denn die eine beurteilt die Gegenstände und Handlungen nach den Satzungen des göttlichen, die andere nach denen des menschlichen und positiven Rechtes. Das nämliche Objekt kann natürlicherweise von beiden Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Dabei aber hat die Thätigkeit des niederen Verstandes in Hinordnung auf die des höheren zu geschehen. Obwohl zwar die Bestimmungen, nach denen wir das Zeitliche regeln, von Fall zu Fall verschieden sind und wir sie daher besonders untersuchen und kennen lernen müssen, so haben sie doch dem Ewigen und den unveränderlichen Grundsätzen der göttlichen Gerechtigkeit als ihrem Ziele und ihrer Form zu entsprechen [1]). Aus diesem Grunde verschmäht man es auch nicht in der weltlichen Gesetzgebung (leges Imperatorum), die göttlichen Gebote (canones sacri) nachzuahmen [2]). Diese Beziehungen zwischen der Thätigkeit der beiden Verstandesteile werden bildlich im Anschluß an Ausführungen des Lombarden [3]) noch weiter dadurch beleuchtet, daß, wie das Weib zum Manne, so auch der untere zum oberen in untergeordnetem Verhältnis zu stehen hat [4]).

Die christlichen Scholastiker nahmen in ihren Ausführungen über die beiden Stufen des Verstandes vielfach zu der Frage Stellung, ob jene etwa mit dem spekulativen und praktischen Intellekte zu identifizieren seien. Avicennas Auffassung mochte ursprünglich dazu den Anlaß geboten haben; ihm war das nach oben, nach den „erhabenen“ Prinzipien hin gerichtete Antlitz der Seele mit der spekulativen Vernunft und ihr nach unten, nach dem Körper hin gerichtetes Gesicht mit der praktischen Vernunft identisch gewesen [5]). Wie wir noch erfahren

---

[1]) Sent. l. II. d. 24. a. 9. p. 227 b. S. th. II. t. 15. q. 93. m. 3. u. 4. p. 449 a f.

[2]) Sent. a. a. O.

[3]) Sent. l. II. d. 24, 2. c. 6—13.

[4]) Die Sensualität wird dabei noch mit der Schlange im Paradiese verglichen, welche das Weib und durch dieses den Mann zur Sünde verführte. S. th. II. a. a. O. m. 5. u. 6. p. 450 b f. Sent. a. a. O. a. 14. p. 229 b.

[5]) L. VI. natur. I, 4 fol. 8 r b f.: anima humana . . . est una substantia habens comparationem ad duo, quorum unum est supra eam et altera infra eam. Sed secundum unum quodque istorum habet vim, per quam ordinatur habitus, qui est inter ipsam et illud. Haec autem virtus activa est

werden [1]), identifiziert Albert die Unterscheidung eines höheren und eines niederen Verstandesteils mit der des thätigen und möglichen Intellektes. Aber dies geschieht, was gleich hinzugefügt werden muß, nicht in dem *Sentenzenkommentar* oder der *Summa theologiae,* wo er sich ausführlich über das Wesen der ratio superior und inferior verbreitet, sondern nur in ganz vereinzelter Weise in der *Isagoge in libros De anima.* Daß ihm die beiden Teile des Verstandes nicht mit dem spekulativen und praktischen Intellekt zusammenfallen, entwickelt er zwar nicht näher. Es ergiebt sich aber aus seinen sonstigen Bestimmungen ohne weiteres, daß er jener Ansicht des von ihm so verehrten arabischen Lehrers nicht beistimmt. Der Auffassung nach, welche er als augustinischer Theologe über den Begriff der ratio vertritt, fällt diese ihm ja keineswegs mit der ratio bezw. dem Intellekt im peripatetischen Sinne zusammen. Ferner ist zu sagen, daß nach Alberts Meinung nicht nur die eine der beiden Seiten des Verstandes praktischer Natur ist. Sowohl der niedere, wie auch der obere Verstandesteil bezieht sich vielmehr, wie wir wissen, auf ein Handeln [2]). Sie sollen das menschliche Thun nach Maßgabe des ihnen eigentümlichen Habitus regeln und leiten; sie sind also beide praktischer Natur. Schließlich ist noch zu bemerken, daß unser Scholastiker nicht nur die ratio inferior, sondern auch die ratio superior unter der Rubrik der motorischen Vermögen nennt [3]). Die ihr speziell zukom-

illa virtus, quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est infra eam scilicet corpus ad regendum aliquid. Sed virtus contemplativa est illa virtus, quam habet anima propter debitum, quod debet ei, quod est supra ipsam, ut patiatur ab eo et perficiat per illud et recipiat ex illo, tanquam anima nostra habeat duas facies, faciem scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectione [affectionem] generis debiti naturae corporis, et aliam faciem sursum versus principia altissima quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam generantur mores; sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae, et haec est virtus activa.

[1]) S. weiter oben.

[2]) Auch in ganz anderem Zusammenhange betont Albert gelegentlich (S. th. I. a. 3. q. 15. a. 2. suba. 1. p. 50 b), daß sowohl der obere, wie der untere Teil sich auf ein opus bezieht.

[3]) Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a—b. S. de hom. q. 67. p. 306 a; q. 73. a. 4. p. 335 b.

mende motorische Beschaffenheit kennzeichnend, sagt er, daß sie sich gemäß denjenigen allgemeinen Grundsätzen bewege, welche auf einen einzelnen Fall anwendbar sind (secundum rationes applicabiles particularibus in opere) [1]).

Geht hieraus mit voller Evidenz hervor, daß Albert sowohl den unteren, wie auch den oberen Teil praktischer Art sein läßt, so ist indessen noch zu erwägen, ob er sie beide nicht nur praktisch, sondern zugleich auch spekulativ sein läßt. In der That, er scheint offenbar dieser Ansicht zu sein, sagt er doch vom höheren Teile, daß er sich ausdehnt, um auf Gott und die Normen der ewigen Gerechtigkeit sein Augenmerk zu richten *(contemplare)*, nach denen sich das ganze menschliche Leben zu leiten hat [2]), und vom niederen, daß es seine Aufgabe ist, die Grundsätze für die Regelung des Zeitlichen, die je nach den Verhältnissen und Umständen verschieden sind, zu betrachten *(considerare)* [3]).

Andererseits sind freilich die beiden Stufen der ratio bei Albert dem intellectus practicus gegenüber nicht scharf genug auseinander gehalten. Wie bereits dort entwickelt wurde, wo wir über die peripatetischen Elemente seiner Psychologie handelten [4]), lehrt er im Anschluß an Avicenna, daß der praktische Intellekt unser Thun und Lassen nicht nur nach menschlich-zeitlichen und technisch-praktischen Gesichtspunkten leitet, die durch das betreffende Werk ihm selbst geliefert werden, sondern daß er auch den Habitus der obersten moralischen Grundsätze besitzt und deshalb auch befähigt ist, Prinzip des sittlichen Handelns zu sein. Die beiden nämlichen Fähigkeiten verteilt er hier aber als augustinischer Theologe auf den niederen und den höheren Verstand. Auch dieser Umstand zeigt wieder in krasser Weise, wie sehr Albert bei seinem Bestreben, der peripatetischen wie zugleich auch der augustinischen Richtung entgegen zu kommen, in Widersprüche gerät und wie es um die Harmonie seiner Synthese bestellt ist. In welcher Weise

[1]) Sent. a. a. O. S. de hom. a. a. O. p. 335 b.
[2]) S. th. II. a. 15. q. 93. m. 3. p. 449 a.
[3]) A. a. O. m. 4. p. 450 a.
[4]) S. S. 240 ff.

er des weiteren die Thätigkeit des letzteren von der der Synteresis abzugrenzen sucht, kann erst im nächsten Kapitel, wo deren Begriff zu behandeln ist, dargethan werden.

Was die ratio superior ferner noch speziell anlangt, so wird sie in seinen Ausführungen über die Vermögenstrias memoria, intellectus, voluntas, in der er mit Augustin das Ebenbild Gottes im Menschen erblickt, des öfteren als Träger jener drei Potenzen erwähnt. In dem Zusammenhange, in welchem er über die Unterscheidung von ratio superior und inferior als solche handelt, unterscheidet er scharf zwischen der ersteren und den erwähnten drei Vermögen. Dies geschieht sowohl in dem *Sentenzenkommentar* [1]) wie in der *Summa de homine* [2]). Es wird hier ein Unterschied zwischen solchen bewegenden Kräften gemacht, welche sich nur auf das ungeschaffene Gut, auf Gott, richten, und solchen, welche sich auf ein Werk richten. Kräfte der ersteren Art sind memoria, intellectus, voluntas. Zu denen der letzteren gehören die ratio superior und inferior [3]). Diesen Widerspruch in der Auffassung des Begriffs des oberen Verstandesteiles sucht er in seinen Abhandlungen über die das Ebenbild Gottes darstellenden Vermögen gelegentlich wieder dadurch zu beseitigen, daß er zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff der ratio unterschieden wissen will. In ihrem engeren Sinne stellt sie ihm diejenige seelische Kraft dar, deren Wesen im Vorausgegangenen auseinandergesetzt wurde; in ihrem weitern Sinne bildet sie ihm einen Vermögenskomplex, der nicht nur den Ternar memoria, intellectus, voluntas, sondern auch die Synteresis und die ratio superior im engeren Sinne umfaßt [4]). Da

[1]) Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a.

[2]) S. de hom. q. 73. a. 4. p. 335 b.

[3]) Vgl. auch die Tabelle für die Seelenvermögen am Schlusse unserer Schrift.

[4]) Sent. l. I. d. 3. a. 20. p. 73 a: ratio superior respicit operabilia, licet per rationes iuris divini; sed potentiae imaginis simpliciores sunt, eo quod ordinatae sunt tantum ad notitiam veri et boni quod Deus est et eius, in quo ut imagine sua accipitur Deus; et quia quandoque invenitur Augustinus dicere, quod imago est anima secundum superiorem partem rationis, dicendum quod large sumit tunc superiorem partem, prout comprehendit potentias imaginis et synderesim et etiam illam partem, quae specialiter superior vocatur pars.

er die ratio superior ihrem weiteren Begriffe nach somit speziell auch als Träger der drei Potenzen memoria, intellectus, voluntas ansieht, so ist auf sie in diesem Sinne noch dort näher einzugehen, wo über die augustinische Vermögenstrias selbst gehandelt wird.

In all jenen Ausführungen, in denen sich Albert eingehend mit der Darlegung des Wesens und der Eigenart der beiden Verstandesteile beschäftigt — und dies ist in dem *Sentenzenkommentar* und der *theologischen Summe* der Fall — spricht er, wie wir gesehen haben, lediglich im Sinne Augustins und des Lombarden über den Gegenstand. Anders verhält er sich dagegen in der *Isagoge in libros De anima*[1]), wie bereits kurz angedeutet wurde. Hier versucht er Augustinisches mit Aristotelischem zu verbinden. Die „Synthese" ist freilich eine höchst seltsame. Er bemerkt hier, daß die intellektive Kraft in einen höheren und einen niederen Teil zerfällt. Der höhere werde von Augustin als superior intelligentia bezeichnet. Er stellt die höchste unter den erkennenden Potenzen dar, weil er sich auf die Erkenntnis der unerschaffenen Wahrheit gemäß dem ihm vom Schöpfer aufgeprägten Ebenbilde der hl. Dreifaltigkeit richtet, die sich in der Vermögenstrias memoria, intellectus, voluntas in uns widerspiegelt. Das, was Albert durch diese schwerfällige und leicht mißverständliche Entwicklung sagen will, ist, daß das Erkennen des oberen vernünftigen Teiles sich durch die Bethätigungsweise[2]) der die imago Dei im Menschen bildenden Fähigkeiten memoria, intellectus, voluntas vollzieht, daß mit ihnen der obere Teil identisch ist. Nachdem noch gesagt worden, daß wir dieser Kraft gemäß die obersten Prinzipien des Wissens besitzen, heißt es, daß sie ihrer Substanz nach mit der thätigen Vernunft (intellectus agens) identisch sei. So werde sie auch bezeichnet, insofern man sie als eine gewisse natürliche Anlage (ut natura quaedam) auffaßt; als erkennende Fähigkeit (secundum quod est apprehensiva) aber heiße sie Erkenntniskraft oder Geist (intelligentia sive mens). Über den niederen Teil

[1]) S. zum Folg. c. 31. p. 52 b.

[2]) Auf diese selbst kann erst dort, wo über memoria, intellectus und voluntas gehandelt wird, näher eingegangen werden.

bemerkt Albert nur, daß er, wenn er als bestimmte Naturanlage betrachtet wird, „möglicher Intellekt", als erkennende Kraft aber „spekulative Vernunft oder Verstand" (intellectus speculativus vel ratio) genannt werde.

Das freie Wahlvermögen (liberum arbitrium).

Albert erblickt in der Lehre vom liberum arbitrium nicht ein Ergebnis der aristotelisch-peripatetischen Philosophie, sondern eine Leistung der Patristik und der christlichen Frühscholastik. In seinen Ausführungen über diesen Gegenstand bezieht er sich nämlich fast ausschließlich auf theologische Autoritäten, auf Augustinus, Bernhardus, Johannes Damascenus. Aufs deutlichste giebt er seinen Standpunkt in dieser Beziehung dadurch kund, daß er in der *Summa de homine*, wie wir wissen, unter denjenigen Vermögen, welche speziell von den „sancti" vertreten würden, auch das liberum arbitrium anführt [1]) und es auch in diesem Zusammenhange behandelt [2]). Aus demselben Grunde geht er auf diesen Gegenstand auch noch in den beiden großen theologischen Schriften, im *Sentenzenkommentar* [3]) und speziell in der *Summa theologiae* [4]), nicht aber in jenen Schriften darauf ein, in denen wir ihn speziell als Schüler des Aristoteles zu hören gewohnt sind. So finden wir das liberum arbitrium in *De anima* nur einmal kurz erwähnt vor; nachdem er hier nämlich in ausführlichster Weise die peripatetischen Anschauungen über die bewegenden Kräfte dargelegt hat, kommt er in einer „digressio" noch ganz kurz auf „deren Verschiedenheiten gemäß den Platonikern und Theologen" und dabei außer auf die Synteresis, Conscientia, ratio superior und inferior auch auf das liberum arbitrium zu sprechen [5]). Ebenso berührt er dieses auch in der *Ethik* nur gelegentlich, nämlich um den Begriff der electio

[1]) S. S. 442.
[2]) Q. 68. p. 307 b – 320 a.
[3]) II. t. 14. q. 91. p. 437 b—443.
[4]) L. II. d. 23. a. 5—7. p. 222—224.
[5]) L. III. t. 4. c. 10. p. 182 a.

klarzustellen und seiner Verwechslung mit dem des liberum arbitrium vorzubeugen [1]).

Indem an anderer Stelle angeführt wurde, in welcher Weise Albert diese beiden Begriffe unterscheidet, erfuhren wir bereits, wie er über das Wesen des liberum arbitrium im allgemeinen urteilt. Bei seiner Unterscheidung geht er, wie wir hörten, von der Betrachtung des der electio und dem liberum arbitrium eigentümlichen Aktes aus. Wohl handelt es sich seiner Ansicht nach in beiden Fällen um eine Wahl zwischen verschiedenen Objekten. Aber die Art dieser Wahl ist verschieden. Das liberum arbitrium entscheidet frei nach Willkür; es steht gänzlich in seinem Belieben, sich dem Guten zuzuwenden, welches der Verstand als das größere erkannt hat, oder sich dem anderen zuzuneigen, zu welchem die Begierde den Geist hindrängt. Anders steht es beim Akt der electio. Hier erfolgt die Wahl stets im Anschluß an das Urteil des Verstandes. In dem liberum arbitrium sieht Albert somit den Träger der psychologischen, in der electio den der sittlichen Freiheit. Jenes stellt sich ihm demnach auch, wie wir in jenem Zusammenhange erfuhren, als Potenz, diese als Habitus dar [2]). Mit Rücksicht darauf wurde bereits für *liberum arbitrium* der Ausdruck *„freies Wahlvermögen“* und für *„electio“* der Ausdruck *„Wahlfreiheit“* gebraucht. Mit *„Willensfreiheit“* wurde der Terminus *„libertas voluntatis“* übersetzt, da diese, wie wir alsbald noch näher hören werden, nach Albert keineswegs mit der des liberum arbitrium real zusammenfällt. In terminologischer Hinsicht sei darauf hingewiesen, daß er in jenen Erörterungen, wo er über die Beziehungen zwischen freiem Wahlvermögen und Wahlfreiheit spricht, für letztere, um Mißverständnisse zu verhüten, den Ausdruck *„eligentia“* statt *„electio“* verwendet, da seiner Ansicht nach auch der Akt des freien Wahlvermögens eine electio ist [3]).

[1]) L. III. t. 1. c. 16. p. 125.

[2]) S. S. 283. 290 ff.

[3]) Vgl. Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a u. b, sowie die oben erwähnte Digressio in De an. l. III. t. 1. c. 16. p. 125a. Dort, wo Albert als Theologe redet, bedient er sich für die Wahlfreiheit durchweg des Ausdruckes „eligentia“. Vgl. Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 313 b.

Insofern unser Scholastiker demnach beide Begriffe historisch, sachlich und terminologisch auseinandergehalten wissen will, hat er ungleich schärfer sowohl als jene mittelalterlichen Denker gesehen, von denen er, ohne sie näher zu nennen, berichtet, daß sie die προαίρεσις des Aristoteles mit dem liberum arbitrium identifiziert hätten[1]), als auch Forscher unserer Zeit, welche dasselbe thun[2]).

Wenden wir uns nunmehr der Besprechung derjenigen Ausführungen Alberts zu, in denen er über das liberum arbitrium als solches speziell handelt. Es sei schon im voraus bemerkt, daß wir in ihnen die Klarheit und Bestimmtheit, die wir in seiner prinzipiellen Unterscheidung des liberum arbitrium und der aristotelischen προαίρεσις antreffen, leider völlig vermissen. Wie er überhaupt kein rechtes Verständnis der Eigenart des Strebevermögens entgegenbringt, so ist dies auch hinsichtlich der Beschaffenheit des liberum arbitrium der Fall.

Wir hörten im Vorangegangenen, daß Albert im liberum arbitrium keinen Habitus, sondern vielmehr eine Potenz erblickt. Dort, wo er sich des näheren mit dieser Frage beschäftigt, will er es doch wieder auch nicht als ein Vermögen schlechthin aufgefaßt wissen. Um zugleich das Verhältnis zu beleuchten, in welchem seine Anschauung zu der der anderen großen Scholastiker in dieser Hinsicht steht, sei zunächst hingewiesen, daß bei der Beantwortung der Frage nach dem allgemeinen Wesen des liberum arbitrium und seinem Verhältnis zu Wille und Verstand drei Richtungen zu unterscheiden sind. Die meisten lehrten,

---

[1]) Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a f.: Si autem quaeritur, utrum haec electio sive eligentia, quam Graeci prohaeresim vocant, sive, ut quidam dicunt, procryresim, sit idem cum libero arbitrio, ad propositum quidem non pertinet; tamen quia de hoc quidam dubitant, quaedam de hoc oportet dicere propter doctrinae facilitatem . . . Eliquidam liberum arbitrium non est etc.

[2]) So erklärt Hemann: „Was Aristoteles mit προαίρεσις bezeichnet, dafür haben dann die Lateiner den Ausdruck liberum arbitrium als terminus technicus gewählt . . . Es ergiebt sich auch, daß liberum arbitrium eine durchaus zutreffende Übersetzung des aristotelischen Gedankenausdruckes ist“ (Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig 1887. S. 66 f.). Dieselbe Verwechslung begeht auch T. Pesch, Instit. psychol. III, 336.

daß es eine Potenz darstellt, und zwar mit dem Willen seiner Realität nach zusammenfällt. Diesen zweifellos einfachsten und gangbarsten Weg schlugen u. a. Thomas[1]), Aegidius Romanus[2]), Duns Scotus[3]), Richard von Media Villa[4]) ein. Die Vertreter der beiden anderen Richtungen aber knüpften unmittelbar an die Definition des liberum arbitrium an, welche sie in den *Sentenzen*[5]) des Petrus Lombardus vorfanden. Dieselbe besagt, daß das liberum arbitrium eine Fähigkeit (facultas) des Verstandes und des Willens sei, durch die unter dem Beistand der Gnade das Gute, in Ermangelung derselben aber das Böse gewählt wird. Man glaubte nämlich, daß diese Bestimmung auf Augustin zurückginge[6]). Indessen mag der Lombarde sie wohl von Hugo von St. Viktor[7]) entlehnt haben. Bei Augustin findet sie sich weder wörtlich noch

[1]) Über die Potentialität des liberum arbitrium verbreitet sich der Aquinate Sent. l. II. d 24. q. 1. a. 1. S. th. I. q. 83. a. 2. De verit. q. 24. a. 4. Daß das liberum arbitrium mit dem Willen identisch ist, sucht er zu zeigen Sent. l. II. d. 24. q. 1. a. 3. S. th. I. q. 83. a. 4; III. q. 18. a. 3, 4. De verit. q. 24. a. 6. Vgl. Mausbach a. a. O. p. 29 ff. Schwane, Dogmengeschichte III, 364. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. S. 625 f. Bonavent. Opp. ed. Quar. tom. II. Scholion. p. 602 n. 1.

[2]) Sent. l. II. d. 24, 1. q. 1. a. 1 (das liberum arbitrium ist Potenz). A. a. O. a. 3 (es ist mit der voluntas identisch).

[3]) Sent. l. I. Prolog. q. 4. n. 21. L. II. d. 24, 1. q. 1. a. 1.

[4]) Sent. l. II. d. 24. a. 1. q. 3.

[5]) L. II. d. 24. c. 3: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum ea deserente.

[6]) Albert erwähnt die oben erwähnte Definition, ohne den Lombarden mit zu nennen, einfach als solche Augustins Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 308 b: Primo de diffinitione beati Augustini, quae ponitur in II. *Sententiarum* dist. 24, quae haec est . . . S. th. II. t. 4. q. 16. m. 2. p. 118 a: Dat enim Augustinus hanc rationem libro primo *de libero arbitrio*. Wie die Herausgeber der Opp. Bonaventuras hinweisen (tom. II. p. 592 Anm. 6), dürfte Albert hier c. 7. n. 16 ff. der zitierten Schrift im Auge haben. Was hier ausgeführt wird, berechtigt indessen noch keineswegs zu Alberts Anschauung. Auch Alexander Halensis (S. th. II. q. 73. m. 1. a. 2) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 1. p. 592 b) schreiben die Definition ohne jedes Bedenken Augustin zu.

[7]) Sent. t. 3. c. 8. P. L. tom. 176. col. 101 C. Der Lombarde nahm nur eine unwesentliche Änderung vor, insofern er statt „habilitas“, wie Hugo schreibt, den Terminus „facultas“ wählt.

ihrem Inhalte nach vor. Seiner Anschauungsweise ist der Gedanke, daß das liberum arbitrium eine Thätigkeit nicht nur des Willens, sondern auch des Verstandes sein soll, völlig fremd. Die Frage, ob das liberum arbitrium eine von der voluntas als solcher der Sache nach verschiedene Potenz darstellt, hat dieser sich offenbar gar nicht vorgelegt. Ihm ist der Wille als das Vermögen der freien Selbstbestimmung [1]) zugleich auch das Prinzip der freien Wahl [2]). Seiner Lehre nach steht dieser zu keiner der übrigen seelischen Kräfte, auch nicht zum Verstande und zur Vernunft, in Abhängigkeit, wohl aber stehen die Funktionen aller anderen Potenzen in Abhängigkeit von der Thätigkeit des Willens [3]). Der Umstand, daß gleichwohl eine Reihe der bedeutendsten Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts ihm jene Definition zuschrieben, zeigt uns in charakteristischer Weise, wie kritiklos und naiv man doch häufig bei den Autoritäten Anschluß suchte. Wohl waren diejenigen, welche an jene Definition anknüpften, sich darin einig, daß das liberum arbitrium sowohl dem Verstande als auch dem Willen angehört, nicht aber darin, wie sie die Struktur dieses psychologischen Gebildes näher bestimmen sollten. Der Grund ihrer Uneinigkeit lag in einer gewissen Unbestimmtheit des vermeintlich augustinischen Terminus „facultas“. Dieser bedeutet in der philosophischen Sprache des Mittelalters nicht „Vermögen“ schlechthin, sondern die Leichtigkeit eines Vermögens im Übergehen zu einer Thätigkeit [4]). Diesem Umstand wurde nun wieder in verschiedener Weise Rechnung getragen. Von den einen wurde das liberum arbitrium direkt für einen Habitus erklärt. Vertreter dieser Richtung ist Bona-

[1]) Vgl. S. 267 f.

[2]) Vgl. S. 267 Anm. 1 und die von Gangauf (a. a. O. S. 332 Anm. 5) zusammengestellten Stellen.

[3]) Vgl. Wilhelm Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes J. D. Straßburg i. E. 1886. S. 25—42.

[4]) Vgl. Albert De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a: facultas est potestas facilis. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 312: facultas facilem et perfectam potestatem supponit. Vgl. Thomas S. th. I. q. 83. a. 2 ad 2: facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Bonaventura a. a. O. q. 4: facultas est illud, quo potentia efficitur facilis.

ventura[1]). Andere konnten sich nicht dazu verstehen, in dem liberum arbitrium einen bloßen Habitus zu erblicken. Sie bestimmten es als ein Vermögen mit einem Habitus, als eine potentia habitualis. Der erste wohl, der diesen Standpunkt einnahm, war Bonaventuras Lehrer, Alexander von Hales. Seine Anschauung vom Wesen des liberum arbitrium[2]) wurde für Albert vorbildlich.

Ganz in Übereinstimmung mit ihm erklärt es unser Scholastiker für eine spezielle Potenz, die durch einen Habitus, nämlich die ihr eigentümliche Freiheit, vollendet ist[3]). Wie Alexander[4]), so betont auch er auf das nachdrücklichste, daß das freie Wahlvermögen weder mit dem Verstande noch mit dem Willen zusammenfällt. Vom Verstande ist es verschieden, weil die Art ihrer beiderseitigen Entscheidung eine verschiedene ist. Das liberum arbitrium nimmt, führt er wie der Lehrer der Franziskanerschule[5]) aus, die Stelle des Schiedsrichters ein, der an keine Vorschriften in seinem Urteil gebunden ist, da er nur einen Vergleich zwischen den streitenden Parteien zustande zu bringen hat. Bei diesem seinem Vermittlungsversuch kann es denn auch vorkommen, daß er zum Nachteil des einen und zum Vorteil des anderen entscheidet. In analoger Weise verhält sich das freie Wahlvermögen gegenüber dem, was der Verstand

[1]) Sent. a. a. O. p. 601 b f.: liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia, sed tanquam unus habitus, qui quidem recte dicitur facultas et dominium. Vgl. über Bonaventuras Standpunkt Schwane a. a. O. S. 349 und die Bemerkungen des Herausgebers tom. II. p. 602 Scholion.

[2]) Vgl. a. a. O. a. 1 resp.: liberum arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis. A. a. O. a. 2 ad 2 und 3: liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis, quia est in istis duabus potentiis est primo et principaliter libertas, puta est rationis ut consiliantis et voluntatis sicut moventis. . . . facultas vero dicitur respectu eius per quod illud redditur facile.

[3]) Sent. l. II. d. 23. a. 5. p. 223 a: liberum arbitrium est potentia specialis completa per habitum naturalem. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 1. p. 438 b: Revera liberum arbitrium est potentia perfecta per habitum naturalem et habitus ille libertas est. Vgl. a. a. O. m. 3. p. 440 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 311 b. De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a. Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 b.

[4]) Vgl. dessen S. th. II. q. 73. m. 1. a. 3.

[5]) Vgl. dessen S. th. II. a. a. O. m. 3. a. 4. Hierzu Endres a. a. O. S. 289.

bestimmt, und dem, was das Begehrungsvermögen anstrebt. In seiner Wahl nämlich kann es sich gänzlich frei für dieses oder jenes entscheiden. Während somit das freie Wahlvermögen als potestas arbitraria sich offenbart, stellt der Verstand vielmehr eine potestas iudiciaria dar. Wie der Richter lediglich dem Gesetz entsprechend sein Urteil zu fällen hat, so ist der Verstand in seinen Bestimmungen gänzlich an den betreffenden Sachverhalt gebunden und durch ihn in seinen Entscheidungen schlechthin determiniert [1]).

Vor allem muß es von Interesse für uns sein zu erfahren, in welcher Weise Albert sich die substantielle Verschiedenheit zwischen dem freien Wahlvermögen und dem Willen denkt und wie er diese zu begründen sucht, zumal die meisten seiner Zeitgenossen und Nachfolger, ja auch sein Schüler Thomas sich hier in völlig entgegengesetztem Sinne entschieden haben. In der *Summa de homine* [2]) sagt er in dem Zusammenhange, wo er dem Verstand und dem Willen gegenüber die Eigenart des freien Wahlvermögens nachweisen will, nur, daß dieses sein Sein von der Vollendung der schiedsrichterlichen Gewalt erhalte, während es der Wille von der Vollendung des sich zum Begehrenswerten hinneigenden Strebevermögens habe. Außerdem kommen des weiteren für unsere Zwecke noch seine in drei Schriften gegebenen Einteilungen der vires motivae in Betracht. Im *Sentenzenkommentar* [3]) und in der *Summa de homine* [4]) wird kurz bemerkt, daß der Wille sich auf ein Werk richtet, insofern er es anstrebt, das freie Wahlvermögen, insofern es dieses wählt. Am ausführlichsten noch entwickelt er uns seinen Standpunkt in *De anima* in jener Digressio, auf die bereits hingewiesen wurde. Der Wille wird zunächst als das Vermögen der freien Selbstbestimmung gekennzeichnet. Durch ihn seien wir Herr unserer Akte und frei. Freisein aber bedeute seiner selbst und nicht eines anderen wegen dasein [5]). Dies deuteten

[1]) S. de hom. q. 68. a. 2. p. 311 b ff.
[2]) A. a. O. p. 312 a.
[3]) L. II. d. 24. a. 14. p. 230 b.
[4]) Q. 73. a. 4. p. 335 b.
[5]) Vgl. S. 268.

wir an, wenn wir sagten, daß wir aus freien Stücken das thäten, was wir thun, indem wir dadurch zu erkennen gäben, daß die Ursache des Aktes nur wir selbst seien. Werde diese Potenz, nämlich der Wille, aber als geordnet von dem beratenden Verstande (ut ordinata a ratione deliberante) aufgefaßt und bezögen Beratung und Strebevermögen sich auf das nämliche, so erhalte diese aus beiden der Ordnung nach hervorgehende Thätigkeit den Namen „freies Wahlvermögen“ [1]). Was seiner Ansicht nach aus dem Willen somit das freie Wahlvermögen macht, was die Willensfreiheit zur Wahlfreiheit stempelt, ist das Hinzutreten der Verstandesthätigkeit. Erst dadurch kann es zu einer Wahl kommen; denn der Anstrebung durch den Willen muß in diesem Falle eine Beratung durch den Verstand vorausgehen. Da Verstand und Wille sich, wie von ihm ausdrücklich hervorgehoben wird, beide auf dasselbe Objekt beziehen sollen, so ergiebt sich als Konsequenz, daß, so oft auch immer eine Wahl zustande kommt, stets das gewählt wird, was auch der Verstand gebilligt hat. Nun aber kann sich doch das freie Wahlvermögen auch für etwas Schlechtes entscheiden, es muß, von Alberts Standpunkt aus geurteilt, sich dann auch der Verstand für das Schlechte entschieden haben, da, wenn eine Wahl zustande kommt, der Wille von ihm beraten und „geordnet“, mit ihm über das Objekt im Einvernehmen sein muß. Der Verstand würde dann die Ursache auch der schlechten Wahl sein. Dies ist aber offenbar Alberts Ansicht nicht. Gerade er entwickelt an der nämlichen Stelle, daß das arbitrium häufig falsch ist. Die einzige Ursache hiervon aber sei die Freiheit. Da diese vom Willen herstammt, so bilde die Ursache unserer schlechten Werke der Wille in höherem Grade als der Verstand, dessen Sache es sei, das arbitrium zu fällen [2]). Aber, ist hiergegen einzuwenden, die Wahl erfolgt doch eben auf Grund dieses Arbitriums, dieses Schiedsspruches!

Aus dieser Ausführung in *De anima* und aus dem vorher Erwähnten geht zur Genüge hervor, daß Albert den Akt der Wahl als wesentlich verschieden von dem des Wollens betrachtet und infolgedessen beide aus besonderen Potenzen hervor-

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a. [2]) A. a. O.

gehen läßt. Diese Unterscheidung wird aber nur dadurch möglich, daß er gänzlich vergißt, was er über den Willen im eigentlichen Sinne als voluntas deliberans [1]) ausgeführt hat. Wir hören dort, wo immer Albert auf den Gegensatz von Wille und freiem Wahlvermögen zu sprechen kommt, kein Wort davon, daß das Wollen in seiner engeren Bedeutung stets mit einer Überlegung verbunden sein muß, wenn es nicht einfaches Streben sein soll. Hier wird ausgeführt, daß der Wille, insofern er vom Verstande geordnet ist, zum freien Wahlvermögen wird! Der Wille wird hier somit dem Begehrungsvermögen, das seine Leitung vom Verstande erhält, gleichgesetzt. Daß Albert selbst keineswegs aber den Willen in irgend einem anderen weiteren Sinne meint, geht ja schon zur Genüge aus dem hervor, was er über dessen Freiheit sagt. Wie wir sehen, treten uns bereits in den fundamentalsten Bestimmungen über das liberum arbitrium die schwerwiegendsten Widersprüche entgegen.

Sind nach der Meinung unseres mittelalterlichen Lehrers Verstand und Wille vom freien Wahlvermögen real verschieden, so soll dieses doch wieder zu ihnen in innigster Beziehung stehen. Denn es wurzelt nicht unmittelbar in der Substanz der Seele, sondern nur mittelbar in ihr, insofern diese nämlich primär bereits durch andere Potenzen, durch den Verstand und den Willen, bestimmt ist. Diese seine Beziehung zu den beiden erwähnten Potenzen darf seiner Anschauung nach nicht wieder so verstanden werden, als ob das freie Wahlvermögen seinem Sein und Begriffe nach beide Kräfte zugleich sei, als ob es aus ihnen als seinen Wesensbestandteilen im eigentlichen Sinne zusammengesetzt sei [2]). Wie man sich das Verhältnis des freien Wahlvermögens zu Verstand und Willen zu denken hat, darüber spricht Albert sich nun wieder bei den verschiedenen Gelegenheiten verschieden aus; er erklärt einmal, daß das liberum arbitrium dem Verstande folge, dem Willen aber vorausgehe und somit ein Mittleres zwischen beiden bilde, dann wieder, daß es nur seine Freiheit in erster Linie in jene beiden Potenzen

[1]) Vgl. S. 264 f. 275 ff. [2]) Sent. l. II. d. 23. a. 5. p. 223 b. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 2. p. 439 b. t. 15. q. 97. m. 2. p. 458 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 312 a. a. 3. p. 315 a.

verlege, endlich, daß es sowohl dem Verstande, wie auch dem Willen nachfolge. Dies bemüht er sich im Anschluß an eine eingehende Analyse der dem freien Wahlvermögen zukommenden Thätigkeit zu zeigen, die selbst wieder in den einzelnen Schriften abweichend ausfällt. Wir müssen infolgedessen über die einzelnen Ausführungen gesondert referieren.

Im *Sentenzenkommentar* [1]) geht er dabei ausdrücklich von jener uns bereits bekannten angeblich augustinischen Definition aus, nach der das freie Wahlvermögen eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens ist, und sucht sie durch folgende dem Johannes von Damaskus zugeschriebene Darstellung der Thätigkeit des liberum arbitrium zu rechtfertigen. Er bemerkt auf ihn sich berufend, daß dieses zuerst untersucht (inquirit), dann verteilt (disponit), darauf ordnet (ordinat), ferner beurteilt und entscheidet (diiudicat et sententiat), alsdann wählt (eligit), hierauf will (vult) und endlich das Werk selbst in Angriff nimmt (impetum facit ad opus). Da das Wählen den Akt des freien Wahlvermögens bildet und die ihm vorausgehenden Thätigkeiten dem Verstande, die ihm nachfolgenden dem Willen angehören, so ergiebt sich, schließt Albert, daß das freie Wahlvermögen eine Potenz darstellt, in welcher Verstand und Wille sich berühren, daß es von beiden Potenzen etwas hat, insofern es auf beide hingeordnet ist, da die eine nachfolgt, die andere vorausgeht. Es ist daher eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens, freilich nicht in dem Sinne, daß es, wie er sich ausdrückt, aus ihnen beiden materiell bestünde, sondern nur der Hinordnung nach.

Unser mittelalterlicher Lehrer versucht hier somit eine Synthese jener Augustin zugeschriebenen Auffassung vom Wesen des freien Wahlvermögens und der Lehre des Johannes. Aber ebensowenig, wie jene Definition in Wahrheit den Standpunkt des Bischofs von Hippo wiedergiebt, kann die gegebene Schilderung der Thätigkeiten als solcher des freien Wahlvermögens auf den Damaszener mit Recht zurückgeführt werden [2]). Der

[1]) A. a. O. p. 223 b.

[2]) Albert bezieht sich auf De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 945 C: *αὐτεξουσίως οὖν (ὁ ἄνθρωπος) ὀρέγεται καὶ αὐτεξουσίως βούλεται, καὶ*

griechische Kirchenlehrer zählt allerdings gelegentlich jene Reihe von Akten auf; als deren Subjekt und Prinzip aber ist nicht, wie durch Alberts Darstellung der Anschein erweckt wird, das freie Wahlvermögen, sondern der Mensch allgemein gedacht. Johannes spricht an jener Stelle, auf die Albert sich bezieht, von der Verschiedenheit des tierischen und des menschlichen Thuns. Jenes erfolge nämlich mit innerer Notwendigkeit; dieses indessen frei auf Grund der freien, weil vernünftigen Natur des Menschen. Es wird sodann näher angegeben, in welchen Seelenthätigkeiten überhaupt diese freie Anlage bei ihm zum Ausdruck kommt. Diese sind die von Albert erwähnten Akte. Nichts aber berechtigt ihn in der Darstellung des Johannes, sie als Akte des freien Wahlvermögens anzusehn. Der Umstand, daß Albert in diesem Zusammenhange wenigstens jene Entwicklung in einer solchen Weise wiedergiebt, als ob Johannes einen derartigen Standpunkt thatsächlich einnähme, zeigt uns wieder, daß das Zurückgreifen auf die Tradition nicht selten in wenig einwandsfreier Weise geschieht.

Was seine Entwicklung in sachlicher Hinsicht selbst betrifft, so fällt sofort auf, daß einmal die verschiedenen erwähnten Thätigkeiten insgesamt als Funktionen des freien Wahlvermögens bezeichnet werden, und dann wieder nur ein einziger dieser Akte, nämlich das Wählen, ihm selbst zugesprochen wird, die übrigen aber entweder dem Verstande oder dem Willen zugewiesen werden. Seine Meinung geht hier dahin, daß man bei der Thätigkeit des freien Wahlvermögens eine solche im weiteren und eine solche im engeren Sinne zu unterscheiden hat, welch letztere von der ersteren eingeschlossen ist. Die Thätigkeit im weiteren Sinne stellt jener ganze Komplex von Akten dar; die im engeren Sinne bildet der eigentliche Wahlakt selbst. Daß nur dies die Ansicht Alberts ist, erkennen wir sofort, so unklar dieselbe auch in seiner Darlegung zum Ausdruck kommen mag und so seltsam sie an sich ist, wenn wir uns daran erinnern, daß er von der vermeintlich augustinischen

αὐτεξουσίως ζητεῖ καὶ σκέπτεται, καὶ αὐτεξουσίως βουλεύεται, καὶ αὐτεξουσίως κρίνει, καὶ αὐτεξουσίως διατίθεται, καὶ αὐτεξουσίως προαιρεῖται, καὶ αὐτεξουσίως ὁρμᾷ καὶ αὐτεξουσίως πράττει ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ὄντων. Diese Stelle stellt sich als ein kurzes Exzerpt einer kurz vorhergehenden längeren Ausführung (a. a. O. col. 945 A—B) dar.

Definition ausgeht und sie zu rechtfertigen sucht. Hierbei sieht er sich ihrem Inhalt entsprechend genötigt, zwei Momente zu berücksichtigen und klarzustellen, nämlich erstens, daß das freie Wahlvermögen eine Fähigkeit sowohl des Verstandes als auch des Willens bildet und zweitens, daß sein spezifischer Akt das Wählen ist. Jenes sucht er dadurch nachzuweisen, daß er das freie Wahlvermögen zum Subjekt einer ganzen Reihe von Akten macht, von denen gewisse sich als Thätigkeiten des Verstandes, andere als solche des Willens erweisen, dieses wieder, insofern er auch die Wahl als eine der Thätigkeiten des freien Wahlvermögens bestimmt, sie aber dadurch von den übrigen auszeichnet, daß er sie weder als Verstandes- noch als Willensthätigkeit auffaßt, sondern sie aus dem freien Wahlvermögen selbst hervorgehen läßt. Daß diese Darlegung nicht einwandsfrei ist, liegt auf der Hand. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als daß das Wählen der Wesensakt des liberum arbitrium ist; da der Haupt- und Wesensakt aber nicht dem Verstande oder dem Willen, wie die übrigen Thätigkeiten, sondern dem Wahlvermögen selbst entspringen soll, so ergiebt sich daraus nichts weniger, als daß das freie Wahlvermögen eine Thätigkeit des Verstandes und Willens ist. Es hätte in diesem Falle gezeigt werden müssen, daß die gesamte Thätigkeit des freien Wahlvermögens sich restlos in Verstandes- und Willensakte auflösen ließe. Albert selbst schließt aus seiner Darlegung allerdings zunächst nur, wie wir gehört, daß das freie Wahlvermögen eine Potenz ist, in der Verstand und Wille sich einander berühren. Er reduziert daher das aus Verstand und Wille Zusammengesetztsein, was er nachweisen sollte, selbst auf „ein Hingeordnetsein" auf diese beiden Vermögen. Daraus aber ergiebt sich doch noch nicht, daß das liberum arbitrium eine Fähigkeit der beiden Vermögen selbst ist, wie laut Definition behauptet wird, sondern vielmehr, daß das freie Wahlvermögen selbst eine primäre Potenz ist, deren spezifischer Thätigkeit solche des Verstandes vorausgehen und solche des Willens nachfolgen.

Gehen wir nunmehr auf seine diesbezüglichen Ausführungen in der *Summa theologiae* ein. Bevor wir auf den eigentlichen Gegenstand selbst zu sprechen kommen, sei zunächst gegenüber

dem Vorangegangenen auf folgendes hingewiesen. Bei der Beantwortung der Frage, ob das freie Wahlvermögen eine Potenz oder mehrere ist, bemerkt hier Albert gelegentlich im Hinblick auf jene Stelle bei Johannes von Damaskus, daß dieser hier nicht sagen wollte, das liberum arbitrium sei alle Potenzen, die er dort aufzähle, sondern vielmehr, daß seine universelle Kraft infolge seiner Freiheit gleichsam bewegend sich auf alle Vermögen hin ausdehnt [1]). Albert interpretiert ihn somit hier in einwandsfreier korrekter Weise. Daß er ein und dieselbe Stelle bald so, bald so auslegt, ist uns nichts Neues mehr; es sei nur kurz daran erinnert, in wie verschiedener Weise er jenen Befehl des Demiurgen an die niederen Götter im platonischen Timäus deutet [2]). Das Problem, ob das freie Wahlvermögen eine von Verstand und Wille getrennte oder mit ihnen verbundene Potenz ist, wird nunmehr gleichfalls in der Weise gelöst, daß er jene Lehre des Johannes mit der Augustin zugeschriebenen Definition in Verbindung zu bringen sucht. Den Aussprüchen der Sancti gemäß ist, erklärt er uns, das liberum arbitrium eine spezielle Potenz; aber, weil dieses sich im Reiche der Seele verhält wie ein allgemeiner Beweger in einem Weltkreise oder in einer Gesamtheit, sei seine Freiheit in vielen anderen ihm untergeordneten Potenzen zerstreut, zuerst im Verstande und dann im Willen, weshalb es dann auch eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens genannt werde [3]). Dort, wo Albert auf die Akte des freien Wahlvermögens des näheren zu sprechen kommt [4]), will er ebenfalls im Sinne „Augustins“ und des Johannes Damascenus seinen Standpunkt formulieren. Hierbei führt er aus, daß das freie Wahlvermögen, weil es seine Freiheit vorzüglich in Verstand und Willen verlegt, nach Johannes viele Akte habe, in denen seine Freiheit betrachtet werden könne. Da es aber gleichwohl eine einzige Potenz sei, so müsse einer von jenen Akten den Hauptakt (actus principalis) bilden; dieser sei, wie Augustin wolle, die Wahl. Was im *Sentenzenkommentar* nurmehr versteckt zum

[1]) S. th. II. t. 14. q. 91. m. 2. p. 439 b.
[2]) Vgl. S. 60 ff. 318 ff. [3]) S. th. II. a. a. O. m. 3. p. 440 b.
[4]) S. zum folg. S. th. II. t. 15. q. 97. m. 2. p. 458 b f.

Ausdruck kam, sehen wir hier offen ausgesprochen, nämlich, daß die Thätigkeit des freien Wahlvermögens sich ihm als einen ganzen Komplex von Thätigkeiten darstellt, von denen eine jedoch nur Wesensakt ist, so daß man zwischen der Thätigkeit des liberum arbitrium im weiteren Sinne, die den gesamten Wahlprozeß umfaßt, und der im engeren Sinne, dem Wahlakt allein, zu unterscheiden hat. Es ergiebt sich aber auch, daß er die korrekte Auffassung jener Stelle bei Johannes nicht überall festzuhalten vermag, sondern, sowie es zur Analyse der dem freien Wahlvermögen eigentümlichen Thätigkeit kommt, in die im *Sentenzenkommentar* geäußerte Lehre verfällt, welche sich keineswegs mit der des Damaszeners selbst deckt. Es wird über jene Reihe von Akten auch in der vorliegenden Schrift nicht in dem Sinne gehandelt, daß auf sie, bezw. auf Verstand und Wille, denen sie entspringen, wie Albert sich dort ausdrückt, wo er Johannes' Standpunkt zweifellos gerechter wird, die allgemeine Kraft des liberum arbitrium sich „hin ausdehnt", d. h. ihnen erst durch ihr Hinzutreten den Charakter der Freiheit verleiht, sondern daß die verschiedenen Thätigkeiten insgesamt die der Freiheit selbst darstellen.

Stimmen die betreffenden Ausführungen in den beiden erwähnten Schriften, was die prinzipielle Unterscheidung einer Thätigkeit im weiteren und engeren Sinne anlangt, überein, so besteht indessen in anderer Hinsicht eine wichtige Differenz. Im *Sentenzenkommentar* rechnet Albert das Wählen weder zu den Akten des Verstandes, noch zu den des Willens, sondern er bezeichnet es ausdrücklich als dem freien Wahlvermögen allein als solchem angehörig. In der *theologischen Summe* aber zählt er auch das Wählen zu denjenigen Funktionen, welche sich bei näherer Betrachtung als solche des Verstandes erweisen. Es ergiebt sich daher sofort die Frage, wieso gerade die Wahl dann noch als Hauptakt des freien Wahlvermögens bezeichnet werden kann. Er antwortet uns, daß das Wählen in der That nach Augustin und der Wahrheit seinen Hauptakt bilde. Es bestehe nämlich unter den einzelnen Thätigkeiten des Verstandes und des Willens eine bestimmte Reihenfolge, es mache sich ein Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen hin

geltend. Denn zuerst erfolge das Untersuchen, alsdann heiße es, das Untersuchte und dabei Gefundene ordnen, das Geordnete müsse wieder geprüft, das Geprüfte sodann beurteilt werden; dasjenige endlich, wofür man sich bei dieser Beurteilung entschieden, werde gewählt. Der Akt der Wahl sei deshalb in der Reihe dieser Thätigkeiten, die sämtlich solche des Verstandes bildeten, der vollendetste. Was ferner die übrigen, dem Willen zufallenden Akte anbelange, so sei gleichfalls ein solches Fortschreiten zu bemerken. Es trete zunächst eine einfache Strebung nach dem Gewählten hin ein, dann folge das eigentliche Wollen, darauf werde das Werk in Angriff genommen, es reihe sich die zur Erreichung notwendige Thätigkeit an, und schließlich komme der Gebrauch oder der Genuß des gewollten Gutes. Durch diese Darlegung aber ist, wie einer weiteren Erörterung nicht bedarf, noch lange nicht bewiesen, daß das Wählen unter all den übrigen Akten derart hervorragt, daß es den Haupt- und Wesensakt bildet. Bemerkt sei nur, daß, wenn man von dem Beweggrunde Alberts ausgeht, mit demselben Rechte auch das Gebrauchen und Genießen des erreichten Gutes, worin die Willensthätigkeit ihren Abschluß erreicht, als Hauptakt des freien Wahlvermögens aufgefaßt werden kann; denn mit keinem Wort ist dargethan, daß der vollkommenste Akt in der Reihe der Verstandesthätigkeiten in irgendwelcher Hinsicht einen Vorzug vor dem vollendetsten in der Reihe der Willensthätigkeiten besitzt und daß jener daher als Hauptakt des liberum arbitrium anzusehen ist.

Eine Zergliederung der Thätigkeit des freien Wahlvermögens finden wir, wie bereits hingewiesen wurde, auch in der *Summa de homine*[1]). Sie unterscheidet sich von jeder der in den beiden erwähnten Schriften gegebenen. Auch hier will er durch sie den Nachweis dafür erbringen, daß das liberum arbitrium eine dem Verstand und Willen gegenüber selbständige Spezialpotenz ist. Es ergiebt sich dies seiner Ausführung nach aus der Beschaffenheit der dem liberum arbitrium eigenen Thätigkeit. Letztere ist, wie in Berufung auf Augustin und Johannes Damascenus erklärt wird, „wählen“. Das Wählen aber hat etwas vom Verstande und

[1]) Q. 68. a. 2. p. 311 b.

etwas vom Willen an sich. Um dies wieder des näheren klarzustellen, knüpft Albert an jene uns aus dem Kapitel von der Wahlfreiheit [1]) bereits bekannte Definition an, welche besagt, daß das Wählen soviel bedeutet als von zwei Objekten, welche zur Wahl vorliegen, das eine lieber als das andere wünschen (duobus praepositis alterum praeoptare). Hierbei aber ist, entwickelt unser Scholastiker, sowohl der Verstand, wie auch der Wille beteiligt; denn dem Verstande kommt es zu, die betreffenden zwei Objekte zur Wahl vorzuhalten, dem Willen hingegen, das eine von ihnen lieber als das andere zu wollen. In genau der nämlichen Weise aber hat Albert auch von der Thätigkeit der Wahlfreiheit gesprochen [2]). Seine Ausführung hier selbst als unzulänglich empfindend bemerkt er, es müsse behufs besseren Verständnisses seiner bisherigen Darlegung darauf hingewiesen werden, daß bei der Thätigkeit der vernünftigen Seele vier verschiedene Stadien zu unterscheiden seien. Sie beginnt mit einem Verstandesakte; der Verstand nämlich betrachtet das Begehrenswerte, stellt die Objekte der Seele vor und entscheidet zugleich, was begehrenswert ist. Es folgt sodann zweitens ein Akt des Willens, welcher einem der begehrenswerten Objekte zustimmt. Drittens ist das, was das vom Willen Geliebte wählt, und dies nennen wir liberum arbitrium. Endlich tritt viertens der vollendete Wille in Thätigkeit, welcher zur Erreichung desjenigen Gutes bewegt, für welches der Verstand sich entschlossen hat, das vom Willen gewünscht und durch das freie Wahlvermögen selbst gewählt worden ist.

Diese Darstellung unterscheidet sich von den Ausführungen in den beiden theologischen Schriften vor allem dadurch, daß Albert hier nur einen Akt des liberum arbitrium schlechthin erwähnt, nämlich die Wahl. Daß er die drei anderen Akte nicht gleichfalls als Funktionen des freien Wahlvermögens faßt, giebt er noch dadurch zu erkennen, daß er alle vier ausdrücklich nur allgemein als Stadien „bei dem Werke der vernünftigen Seele“ bezeichnet. Weiter ist darauf hinzuweisen, daß er auch hier ebenso wie im *Sentenzenkommentar* das Wählen nicht primär

[1]) Vgl. S. 289. Anm. 3.
[2]) Vgl. S. 290.

aus einer anderen Potenz, dem Verstande, wie in der *Summa theologiae,* sondern unmittelbar und allein aus der Eigenart des liberum arbitrium selbst hervorfließen läßt. Dann fragen wir aber, in welcher Weise er sich hier mit der vermeintlich augustinischen Definition abfindet. Im *Sentenzenkommentar* sucht er sich, wie wir uns erinnern, in der Weise zu helfen, daß er erklärte, das liberum arbitrium wäre die Fähigkeit des Verstandes und Willens, insofern es auf beide Potenzen hin geordnet sei, da Thätigkeiten des Verstandes seiner spezifischen Thätigkeit, dem Wählen, vorausgingen, und Thätigkeiten des Willens ihr nachfolgten. In der *Summa de homine* aber läßt er dem eligere, wie wir gehört haben, nicht eine Reihe von nur Verstandesakten, sondern außer einem solchen auch einen Akt des Willens vorhergehen. Infolgedessen sagt er hier, das liberum arbitrium folge jedem der beiden Vermögen, weil das Entscheiden (arbitrari) hinsichtlich der begehrenswerten Dinge Verstandessache bilde, die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen vom Willen herstamme; aus diesem Grunde weise sein Name beide Momente auf. In Übereinstimmung damit bemerkt er auch, daß Verstand und Wille nicht zur Definition des freien Wahlvermögens in dem Sinne gehörten, daß sie seine Wesensbestandteile sind, sondern als dasjenige, was der Natur nach zu seiner Bethätigung notwendigerweise vorher vorhanden sein muß. Wie wir sehen, giebt Albert einerseits sich alle erdenkliche Mühe, nur das eligere als Akt des freien Wahlvermögens hinzustellen; für dessen Eintritt soll der Verstandes- und Willensakt — dadurch will er „Augustin" gerecht werden — zwar erforderlich sein, aber doch wieder nicht zur Bethätigung des liberum arbitrium selbst gehören. Die Durchführung dieses Gedankens ist ihm aber näher betrachtet nicht möglich. Der von seiten der ratio dem Akt des liberum arbitrium voraufgehende ist der erste von jenen vieren, nämlich das arbitrari. Nun aber wird dies in der *Summa de homine* unmittelbar im Anschluß an die Ausführung, über die wir des näheren berichtet haben, dem iudicare gegenübergestellt und in der uns bereits bekannten Weise unterschieden[1]). Dabei erklärt unser Scholastiker aus-

[1]) Vgl. S. 460 f.

drücklich, daß das iudicare in eigentlichem Sinne (proprie) dem Verstande, das arbitrari dem freien Wahlvermögen eigentümlich ist. Es kann demnach doch das arbitrari nicht lediglich als eine der Thätigkeit des freien Wahlvermögens voraufgehende Verstandesfunktion gedacht werden! Der zweite von jenen vier Akten ist der des Willens. Vom Willen aber soll, wie wir noch eben gehört, gerade die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen herstammen. Das freie Wahlvermögen stellt, wie wir wissen, ein Vermögen mit einem Habitus dar; dieser Habitus ist seine Freiheit. Derjenige von den vier Akten, in dem gerade die dem liberum arbitrium eigentümliche Freiheit zum Ausdruck kommt, die Willenshandlung, kann doch auch schwerlich nur als eine Thätigkeit betrachtet werden, die zwar dem eligere zeitlich vorausgehen muß, in keiner Weise aber — vom Standpunkt Alberts aus gesprochen — als Funktion des freien Wahlvermögens anzusehen ist.

In noch höherem Grade zeigt sich, wie wenig Verständnis Albert der Lehre vom freien Wahlvermögen entgegenbringt, wenn wir das gegenwärtige Verhältnis prüfen, in welchem die angeführten vier Stadien des gesamten Wahlprozesses untereinander stehen. Zuerst kommt das arbitrari, jener schiedsrichterliche Spruch, welcher entweder zu Gunsten dessen, was von der Vernunft für gut befunden wird, oder zu Gunsten dessen entscheidet, was die Begierde anstrebt. Damit ist doch aber bereits diejenige Thätigkeit, sagen wir uns, vollzogen, die nach Albert dem freien Wahlvermögen zukommt; es erübrigt sich demnach völlig, noch drei weitere Stadien anzuführen. Ist die Entscheidung erfolgt, so muß die Thätigkeit des liberum arbitrium, gemäß dem, was über deren Wesen von vornherein von Albert bemerkt wird [1]), abgelaufen sein. Es will zunächst unverständlich erscheinen, was dem Willen, dessen Funktion das zweite Stadium darstellt, noch zu thun übrig bleibt, nachdem die Entscheidung bereits gefällt ist. Er kann höchstens nur dem Spruch des Verstandes beistimmen. Und dies ist auch Alberts Ansicht; denn er läßt das vierte

[1]) Vgl. a. a. O.

Stadium darin bestehen, daß der „vollendete Wille“ zur Erreichung desjenigen Begehrenswerten bewegt, das, wie er sagt, durch den Verstand beschlossen, vom Willen gewünscht und durch das freie Wahlvermögen gewählt worden ist. Hierbei kann es sich aber doch nur um ein und dasselbe Objekt handeln; soll dies aber der Fall sein, so muß der Wille sich stets an die vorausgegangene Entscheidung des Verstandes halten. Damit aber ist dem Intellektualismus und Determinismus unbewußt wieder das Wort geredet! Was Alberts Bemerkung über das dritte Stadium anbelangt, so ergiebt sich daraus, daß er bis zu einem gewissen Grade doch selbst erkannt hat, daß er die dem Wahlvermögen spezifische Thätigkeit der Wahl als der freien Entscheidung zwischen mehreren Objekten bereits an den Verstand bezw. den Willen vergeben hat, insofern er das eligere ausdrücklich nur als ein Wählen des vom Willen Geliebten bestimmt! Klar und deutlich ist damit auch von ihm selbst wenigstens eingestanden, daß das dritte Stadium nichts anderes ist als eine Wiederholung des zweiten, da eine Wahl im eigentlichen Sinne von ihm ausgeschlossen wird; das liberum arbitrium ist durch den (vom Verstande zuvor seinerseits schon determinierten) Willen determiniert. Wir sehen, daß in jener kurzen Ausführung unseres Philosophen Mißverständnisse und Widersprüche in erschreckendem Maße vorhanden sind; freilich gilt von den in den beiden anderen Schriften gegebenen Darstellungen der Thätigkeit des freien Wahlvermögens das nämliche. Und all dies kommt hauptsächlich allein nur deshalb, weil er nicht, wie es natürlich wäre, das eligere als den einzigen Akt des freien Wahlvermögens thatsächlich ansieht, sondern um jeden Preis mit dem liberum arbitrium noch eine Reihe anderer Akte in Beziehung bringt. Was er damit bezweckt, ist, wie wir wissen, lediglich die Rechtfertigung jener vermeintlichen augustinischen Bestimmung, der gemäß es eine Fähigkeit des Verstandes und Willens sein soll.

Außer der Definition „Augustins“ wird von Albert, wie von Alexander[1]) und Bonaventura[2]), noch eine solche

[1]) S. th. II. q. 73. m. 2. a. 1—3. Vgl. Endres, a. a. O. S. 287.
[2]) Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 4. p. 600.

Anselms und Bernhards angeführt; außer diesen beiden wird von ihm noch — der hl. Petrus zitiert. Dieser soll in seiner zweiten Unterredung mit dem Magier Simon nach dem Bericht des Clemens Romanus gesagt haben: „Die Fähigkeit des liberum arbitrium ist ein Sinn der Seele, welcher diejenige Kraft besitzt, durch die sie sich zu den Akten hinneigen kann, zu welchen sie sich hinwenden will." [1]) Nach Bernhard von Clairvaux bedeutet das liberum arbitrium „eine solche Zustimmung, welche erfolgt auf Grund der unverlierbaren Freiheit des Willens und des nicht abweichenden, immer und überall bei ihm vorhandenen Urteils des Verstandes", „frei sich selbst gegenüber durch den Willen, Richter über sich selbst durch den Verstand" [2]). Anselm definiert: „Das liberum arbitrium ist die Fähigkeit, die rechte Beschaffenheit des Willens um ihrer selbst willen zu erhalten" [3]).

Zwar kommt diesen Bestimmungen nicht im entferntesten für die Albertschen Anschauungen über das Wesen des freien Wahlvermögens diejenige Bedeutung zu, welche der „augustinischen" beigemessen wird. Immerhin sucht er doch kurz den Nachweis zu führen, daß auch die erwähnten drei Autoritäten das Wesen des freien Willens richtig darstellen. Selbstverständlich geschieht auch dies vorwiegend auf dem Wege rein dialektischer Erörterung. Die Verschiedenheit, welche zwischen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 311 a. S. th. II. a. a. O. p. 441 a. Sent. l. II. d. 25. a. 3. p. 238 a. Clemens R. läßt den Petrus dem Simon gegenüber erklären: Arbitrii potestas est sensus animae habens virtutem, qua possit ad quos voluerit actus inclinari (Recognitiones, ed. Gersdorf. Lips. 1838. l. II. c. 23. p. 89).

[2]) Albert giebt diese Definition bald in obiger Fassung (S. de hom. a. a. O. p. 311 a), bald kürzer (Sent. l. II. d. 25. a. 1. p. 235 b. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 4. p. 441 a). Er bezieht sich auf Bernhards Traktat De grat. et lib. arbitr. c. 2. n. 4. P. L. tom. 182. col. 1004 A: Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem.

[3]) Albert erwähnt die Bestimmung Anselms S. de hom. a. a. O. p. 311 (nur hier giebt er sie ihrem Wortlaut nach getreu wieder), ferner Sent. l. II. a. a. O. Q. 3. p. 238 a. S. th. II. a. a. O. p. 441 a. Vgl. Anselm, De lib. arb. c. 3 P. L. tom. 158. col. 494 B: Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

den einzelnen Definitionen besteht, ist seiner Anschauung nach nur eine relative, da in ihnen das freie Wahlvermögen wohl von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und demgemäß anders bestimmt wird, sie sich aber ihrem Inhalte nach keineswegs widersprechen. So giebt Petrus, führt er uns aus, in seiner Definition den Gattungsbegriff und die spezifische Differenz an, indem er von der Fähigkeit (potestas) des liberum arbitrium spricht und es dann selbst als einen Sinn bezeichnet. Der Terminus „potestas" sei nämlich mit dem (in der angeblich augustinischen Bestimmung gebrauchten) Ausspruch „facultas" gleichbedeutend [1]); infolgedessen ergebe sich, daß Petrus mit „Augustin" die Ansicht teilt, daß das liberum arbitrium eine durch einen Habitus vollendete Potenz ist. Wenn Petrus es weiter als einen Sinn bestimme, so meine er damit einen geistigen Sinn (sensus spiritualis), der die Erfassung dessen ist, was gethan oder nicht gethan werden soll. Bernhard nenne das liberum arbitrium eine Zustimmung des Verstandes und des Willens, weil nach ihm dasselbe, was als Verstand auf Grund eines Urteilsspruches sich für etwas entscheidet, diesem als Wille beistimme und einverstanden sei. Diese Erklärung Alberts kann nur in intellektualistischem Sinne dahin verstanden werden, daß eben dasjenige, was der Verstand gewählt hat, auch angestrebt wird. Daß er sich aber dieser Konsequenz nicht im mindesten bewußt ist und daß überhaupt in diesem Punkte eine geradezu erschreckende Unklarheit seines Urteils sich bemerkbar macht, zeigt in schlagender Weise der Umstand, daß er noch in dem nämlichen Artikel bei der Besprechung der Definition Bernhards sich andererseits auch wieder dahin ausspricht, daß der Wille nicht immer dem Verstandesurteil folgt. „Nicht abweichend" (indeclinabile) bezeichne, heißt es nämlich weiter, Bernhard das Urteil deshalb, weil der Verstand als solcher stets von dem Gesichtspunkte aus, ob etwas erlaubt oder nicht erlaubt ist, entscheidet, ob etwas gethan werden soll oder nicht. Hierbei aber irre er nicht, noch weiche er von diesem Urteile ab. Für den Willen erwachse daraus jedoch kein Zwang; er

[1]) Vgl. Metaph. l. V. t. 2. c. 12. p. 195 b: Potestas est potentia stans sub complemento actualis habitus. S. de hom. a. a. O. p. 313 b.

könne sehr wohl auch von dem abweichen, wofür der Verstand sich entschieden habe. Was die Definition Anselms betrifft, so wird hier nur hervorgehoben, daß das freie Wahlvermögen in diesem Falle im Hinblick auf den Zweck, um dessen willen es dem Menschen gegeben, bestimmt werde [1]). Während für Anselm somit die Finalursache maßgebend gewesen, hat „Augustin" es gewissermaßen gemäß seiner Materialursache definiert; seien doch Verstand und Wille gleichsam die Materie, in die es seine Freiheit zuerst verlege. Die Definition Bernhards bestimme es im Hinblick auf die bewegende Ursache; von diesem Gesichtspunkt aus sei das freie Wahlvermögen in der That Zustimmung; diese bestehe nämlich darin, daß es zu freier Entscheidung und Beurteilung, sowie zu freiem Wählen, Anstreben und Inangriffnehmen bewegt [2]).

Eine Reihe weiterer Ausführungen Alberts beziehen sich auf die Erörterung des Begriffs der Freiheit. Warum er hierauf des näheren eingeht, ist ohne weiteres klar ersichtlich. Wie wir ja wissen, ist das liberum arbitrium seiner Lehre zufolge eine Potenz, welche durch einen natürlichen Habitus vollendet ist. Und eben dieser Habitus soll jene Freiheit sein, durch die es vor den übrigen Kräften der Seele ausgezeichnet ist. Um nun näher festzustellen, von welcher Beschaffenheit diese dem Wahlvermögen eigentümliche Freiheit selbst ist, entwickelt unser Scholastiker zunächst, was es für verschiedene Arten von Freiheit überhaupt giebt. Dies geschieht dem mittelalterlichen wissenschaftlichen Verfahren entsprechend wieder ganz im Anschluß an Unterscheidungen der Autoritäten. Die Freiheit ist, stellt er zuvor noch fest, eine auf einen Akt und ein Ziel hingeordnete Potenz, welche allgemein oder teilweise von entgegengesetzten habituellen Beschaffenheiten entfernt ist. Unter dieser Voraussetzung ist nach ihm eine dreifache Einteilung der Freiheit möglich. Man kann erstens, nach dem Habitus, welcher der Freiheit entgegengesetzt und von dem sie getrennt ist, die libertas *a coactione, a culpa (peccato)* und *a miseria,* die Freiheit von Zwang, Schuld und Elend unterscheiden.

[1]) S. th. II. t. 14. q. 91. m. 4. a. 1. p. 441b f. Vgl. S. de hom. a. a. O. p. 312 ff.

[2]) S. th. II. a. a. O. a. 2. p. 443.

Die Freiheit von Zwang ist uns von Natur zu eigen. Die Freiheit von Schuld bedeutet die Freiheit von Sünde; sie wird durch die uns Gott angenehm machende Gnade (gratia gratum faciens) erworben. Die Freiheit von Elend werden wir durch die Glorie im Zustande der ewigen Seligkeit besitzen. Zweitens läßt sich die Freiheit nach dem, was zu dem eigentlichen Akte der Freiheit disponiert, gemäß dem Vermögen der freien Natur in die *libertas arbitrii,* die Freiheit des Urteils, und in Bezug auf Übernatürliches zweifach in die *libertas consilii,* die Freiheit des Rates sowie die *libertas complaciti,* die Freiheit des Beifalls, unterscheiden; jene besitzen die Besten im Diesseits, diese die Besten im Jenseits. Drittens endlich wird ihrem Ziele und der Ursache entsprechend, durch die sie bewirkt wird, zwischen der empfangenen und nicht empfangenen Freiheit unterschieden; erstere ist die der Engel und Menschen, letztere diejenige Gottes [1]). Die erste der drei Einteilungen finden wir bei Bernhard [2]) und dem Lombarden [3]) erwähnt; wie Albert selbst bemerkt, rührt die zweite von Bernhard [4]) her, die dritte führt er auf Anselm zurück [5]).

Von diesen verschiedenen Arten der Freiheit interessiert ihn in diesem Zusammenhange näher die *libertas a coactione,* weil diese dem liberum arbitrium zukommt. Und dies ist wieder nach der *Summa de homine* aus dreifachem Grunde der Fall. Erstens, es gehört wie Verstand und Wille zu den immateriellen Potenzen und ist infolgedessen unabhängig von organischem Zwange [6]). In dem zweiten und dritten Falle, den Albert anführt, erweist es sich als frei von psychologischem

[1]) Sent. l. II. d. 25. a. 7. p. 244 a f. S. th. II. t. 15. q. 96. p. 456 b. Vgl. S. de hom. q. 68. a. 4. part. 1. p. 316 a f.

[2]) De grat. et lib. arbitr. c. 3. n. 7. col. 1005 B.

[3]) Sent. l. II. d. 25. c. 8.

[4]) A. a. O.

[5]) Sent. a. a. O.

[6]) Albert bezeichnet die Freiheit in diesem Sinne auch als *libertas a necessitate.* Vgl. S. th. II. a. a. O.: Libertas a necessitate sive a coactione est per naturam etc. Er weicht somit von dem gewöhnlichen scholastischen Sprachgebrauch ab, der mit lib. a coactione die Freiheit von äußerem Zwang, mit lib. a necessitate die Freiheit von innerer Nötigung bezeichnet (vgl. z. B. Thomas, S. th. I. q. 83. a. 2 ad. 3. Sent. II. 25. 1. 4 ad 1 u. 2 c u. 5 c).

Zwange oder innerer Nötigung. Das Wahlvermögen ist, wie weiter ausgeführt wird, zweitens frei seinem Objekt gegenüber. Es kann nicht von diesem wie der Verstand auf Grund des Sachverhaltes zur Anerkennung oder Verwerfung gezwungen werden. Diesen Vorzug teilt es mit dem Willen. Drittens endlich ist es in seiner Thätigkeit nicht gezwungen, dem Verstande zu folgen oder dem Strebevermögen zu gehorchen, sondern es kann sich frei dem zuwenden, was ihm beliebt[1]). Diese Freiheit ist dem Wahlvermögen allein eigentümlich. Hingewiesen sei, daß Albert hier wieder doch die Selbständigkeit der Entscheidung des Wahlvermögens gegenüber der von Verstand und Willen scharf betont. Im *Sentenzenkommentar*[2]) wird, wo Albert auf den Charakter der dem Wahlvermögen zukommenden Freiheit zu sprechen kommt, nur die Freiheit in erster und zweiter Hinsicht, wie sie auch dem Willen zu eigen ist, erwähnt. Dies hängt nun wieder mit dem zusammen, was er in dieser Schrift über die Ursache der dem Wahlvermögen zukommenden Freiheit schreibt. Orientieren wir uns nunmehr, welchen Standpunkt unser Scholastiker in dieser Hinsicht überhaupt einnimmt.

Nicht minder lebhaft wie das Problem, ob das liberum arbitrium eine Potenz oder einen Habitus bildet, wurde in der mittelalterlichen Philosophie erörtert, wem das Wahlvermögen seine Freiheit verdankt, ob ihre Ursache der Wille oder der Verstand ist. Die Antwort, welche die einzelnen Denker hier gaben, entsprach zumeist der Stellung, welche sie in der Frage einnahmen, welchem Vermögen, dem Willen oder dem Verstande, der Primat zuzuerkennen sei. Bernhard von Clairvaux hatte erklärt, wo Wille, da sei auch Freiheit[3]). Er gab damit zweifellos die Auffassung Augustins wieder[4]). Einem extremen In-

[1]) S. de hom. q. 68. a. 4. part. 3. p. 317b. Vgl. a. a. O. a. 2. p. 313a.

[2]) L. II. d. 23. a. 5. p. 223a.

[3]) A. a. O. 1, 2: Consensus voluntarius est habitus animi liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis; nec negat se nec praebet cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus . . . Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est, quod dici puto liberum arbitrium. [4]) S. S. 274. 459.

tellektualisten begegnen wir dagegen am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in dem Kanzler der Pariser Universität, dem Magister Präpositi*n*us [1]), welcher das liberum arbitrium in der ratio völlig aufgehen ließ [2]). Der angesehenste und einfluß-

[1]) Dieser Scholastiker (s. über ihn S. 266. Anm. 3) wird von späteren Autoren, so außer von Albert d. Gr. (I. Sent. d. 33. a. 2. p. 481 b. S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464 b) von Bonaventura (III. Sent. d. 33. a. unic. q. 1), von Thomas (S. th. I. q. 32. a. 2) als „Präpositivus" zitiert. Da auch die Bonaventura- und Thomashandschriften, nicht bloß die älteren Druckausgaben, „Präpositi*v*us" haben, so ist diese Namensform auch in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi und in der römischen Thomasausgabe zu finden.

Und doch ist die richtige Benennung dieses Summisten Präpositi*n*us und nicht Präpositi*v*us.

1) Es enthalten nämlich die zahlreichen älteren Handschriften seiner Summa „Präpositinus". So heißt es im Cod. Vatic. Lat. 1174. fol. 9 [1]: Incipit Summa magistri Prepositini (Handschrift des XIII. Jahrh.). Cod. Ottob. 601. fol. 45 (s. XIII): „Incipit prologus super Summam Magistri Prepositini Cremonensis super Sententias Magistri Petri Lombardi. Cod. 1004 der Bibl. Mazarine: „Summa domini Prepositini de questionibus theologicis." Ähnlich Cod. 1200 der Genovevabibliothek zu Paris, Cod. lat. 14526 (s. XIII) der Bibl. nationale, Oxford, Cod. Coll. Univ. 61 (s. XIII), Cod. Coll. Balliol. 210 (s. XIII), Stadtbibliothek zu Brügge Cod. 236 (s. XIII). Desgleichen der Erlangener Miszellankodex 353. Cod. lat. 1501 der Wiener Hofbibliothek. Cod. lat. 4784 fol. 167 a und 6985 fol. 1 a, 135 b der Münchener Staatsbibliothek.

2) In einem von Denifle (Chartul. I, 65. n. 6) edierten Decretum Odonis episcopi et capituli Pariensis circa residentiam cancellarii aus dem Jahre 1207 — Präpos. war damals Kanzler — heißt es: „magister Prepositi*n*us." Das Original dieser Urkunde ist im Pariser Nationalarchiv erhalten (Ms. 257 n. 2. cf. Denifle l. c.). Denifle bemerkt zu dem Schriftstück in einer Anmerkung: „Magister Präpositivus seu Präpositinus." Im Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des M.-A. I, 623 Anm. 1 schreibt Denifle bereits bloß „Präpositi*n*us".

3) In der Chronik des Cisterciensers Alberich (Chronica Alberici monachi trium Fontium) heißt es zum Jahre 1209: „Post cancellarium Parisiensem magistrum Prepositi*n*um etc." Mönch Alberich † etwas nach 1252 (cf. Monum. Germaniae. Scriptores XXIII, 893, Scheffer-Boichorst hat diese Chronik hier musterhaft ediert). Denifle verweist auf diesen Chronisten.

Diese Mitteilungen verdanke ich der Liebenswürdigkeit von Herrn Dr. Martin Grabmann in Eichstätt.

[2]) Auf die Frage, ob das liberum arbitrium gleichbedeutend mit ratio oder mit facultas rationis et voluntatis ist, antwortet er in seiner (noch nicht edierten) Summa theologica p. II: Ad hoc, ut nobis videtur, dicendum, quod liberum arbitrium sit ratio, licet magistris nostris aliter visum fuerit. Auf den Einwand, daß der ratio als Thätigkeit doch nicht das velle zukommen könne, entgegnet er: Concedendum esse, quod rationis est velle; sed aliter voluntatis est velle, et aliter rationis. Voluntatis enim est velle, quia

reichste Wortführer der intellektualistischen Richtung war Thomas. Er lehrte, daß der Verstand höher und vornehmer als der Wille ist [1]). Wenn auch das liberum arbitrium seinem Wesen nach mit dem Willen zusammenfällt, so verdankt es seiner Ansicht nach indessen die ihm selbst eigentümliche Freiheit, nämlich die Indifferenz des Urteils, doch keineswegs dem Willen und damit seiner eigenen Natur. Der Wille erscheint ihm nur als der Träger der Freiheit; ihre Ursache sieht er ausschließlich im Intellekte [2]).

Während man in der Dominikanerschule im allgemeinen der griechisch-intellektualistischen Denkweise zuneigte, vertrat die Franziskanerschule hingegen mehr den augustinisch-voluntaristischen Standpunkt. Einen gemäßigten Voluntarismus finden wir bei Bonaventura. Er widersprach der Ansicht nicht, daß der Wille die vornehmste Potenz ist [3]). Da er das liberum arbitrium als einen Habitus des Verstandes und des Willens betrachtete, so ließ er allerdings seine Freiheit von beiden Potenzen herrühren; im Verstand jedoch soll sie nur ihren Anfang nehmen, im Willen aber aufgehen [4]). Mit voller Schärfe betonte dem Aquinaten gegen-

motus ille surgit ex voluntate tanquam ex radice; rationis autem dicitur velle, quia ratio impellit voluntatem ad hoc.

[1]) S. th. I. q. 82. a. 3: secundum se et simpliciter intellectus est altior et nobilior voluntate. Ähnlich De verit. q. 22. a. 11. Über die thomistische Lehre von dem Verhältnis zwischen Verstand und Wille und der Ursache der Freiheit s. Näheres bei Stöckl, a. a. O. II, 646 ff. Werner, Der hl. Thomas. Regensburg 1858. II, 450 ff. Knauer, Grundl. zur arist.-thomist. Psychologie. Wien 1885. S. 207 ff. Kahl, a. a. O. S. 62 ff. Seeberg, a. a. O. 628 ff.

[2]) De verit. q. 24. a. 2 in corp.: Unde totius libertatis radix est in ratione constituta. S. th. I. II. q. 17. a. 1 ad 2: Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio. Cf. a. a. O. q. 1. a. 2; I. q. 83. a. 1; I. II. q. 9. a. 1.

[3]) Sent. l. II. d. 16. a. 2. q. 3. p. 404 a f. wird im 3. Argument behauptet: voluntas est nobilissimum, quod est in anima; in der solutio ad 3 wird diese Ansicht nicht zurückgewiesen. Daß er den Willen höher als die Vernunft schätzt, deutet er auch a. a. O. in corp. p. 405 b durch die Bemerkung an: qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo est voluntas. Cf. Scholion zu Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 6 (p. 606 b. n. 2). S. Kahl, a. a. O. S. 69 f.

[4]) Sent. l. II. a. a. O. p. 605 a—b: Libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate con-

über auch Duns Scotus, daß der Wille das Höchste im Menschen und allein die Totalursache seiner Freiheit ist[1]). Gleichfalls dem Willen den Vorrang zuerkennend lehrte Heinrich von Gent, daß die Freiheit zwar im Verstande beginne, weil ohne eine Erkenntnis desselben eine Wahl überhaupt nicht stattfinden könne, daß sie in erster Linie jedoch vom Willen herstamme; denn ihr Wesensakt sei die Wahl, diese aber erfolge von seiten des Willens[2]).

Was nunmehr den Standpunkt betrifft, den unser Scholastiker selbst dem Problem gegenüber einnimmt, so könnte man sagen, daß die Frage, ob die dem Wahlvermögen eigentümliche Freiheit vom Verstande oder vom Willen herrührt, hier überhaupt nicht zulässig sei. Denn diese Freiheit soll wenigstens der *Summa de homine* nach doch eine solche sein, wie sie weder dem Verstand noch auch dem Willen zukommt[3]); sie kann deshalb, weil ihm allein speziell zukommend, nur in der besonderen Natur des Wahlvermögens selbst ihre Ursache haben. Diese Auffassung wäre auch sicherlich diejenige, welche am meisten mit der Bestimmung in Einklang stände, daß das freie Wahlvermögen dem Verstand und dem Willen gegenüber eine selbständige real verschiedene Potenz darstellt.

In diesem Sinne spricht Albert sich wenigstens in der *Summa theologiae* aus[4]). Er lehrt hier nicht, daß die dem Wahlvermögen zukommende Freiheit vom Verstande oder vom Willen herrührt, sondern sagt vielmehr, daß die Freiheit dem Wahlvermögen an sich zukommt, daß Verstand und Wille, insofern ihnen Freiheit eigen ist, an der Freiheit des Wahlvermögens

summatur. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit.

[1]) S. Stöckl, a. a. O. II, 849 ff. Kahl, a. a. O. 91 ff. Seeberg, a. a. O. S. 87 ff.

[2]) S. Stöckl, a. a. O. II, 754 ff. Kahl, a. a. O. S. 65 ff. Seeberg, a. a. O. 611 ff.

[3]) Vgl. S. 460 f.

[4]) II. t. 14. q. 91. m. 3. p. 440 b: Ad aliud dicendum, quod per idem determinatur quidem liberum arbitrium, sed non aeque; primo enim convenit libertas libero arbitrio per se, voluntati autem et rationi per participationem libertatis liberi arbitrii.

partizipieren und zwar wieder der Wille in höherem Grade als der Verstand. Zu dieser Stellung kommt Albert, wie hingewiesen sei, unter dem Einfluß jenes uns bereits bekannten Gedankens, daß das freie Wahlvermögen der allgemeine Beweger im Haushalt der Seele ist und seine Freiheit sich den anderen Potenzen mitteilt [1]).

In entgegengesetztem Sinne spricht unser Scholastiker im *Sentenzenkommentar* und in der *Summa de homine* sich aus. Hier macht sich der Eindruck einer anderen wichtigen Grundthese seiner Lehre vom liberum arbitrium geltend, nämlich die, daß es eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens ist. Infolgedessen vertritt er in diesen Schriften die Ansicht, daß die dem Wahlvermögen eigene Freiheit völlig vom Willen oder doch in erster Linie von ihm und in zweiter Linie vom Verstande herrührt. Und zwar betont er wiederholt im *Sentenzenkommentar*, wo er den Willen ausdrücklich für die höchste Kraft der Seele erklärt [2]), daß der Wille das Freieste in der Seele sei [3]). Von einer Analyse des Terminus liberum arbitrium ausgehend entwickelt er in dieser Schrift, daß das freie Wahlvermögen seine Freiheit vom Willen her besitzt. Das liberum arbitrium ist vom Willen und vom Verstande her benannt, weil es im Wesen der Seele in Hinordnung auf den vorausgehenden Verstand und den nachfolgenden Willen wurzelt. Was nun von seiten des Verstandes in ihm in Hinsicht auf seinen Akt, nämlich das eligere, sich befindet, stellt das materielle und potentielle Element dar und kommt daher durch das Substantiv zum Ausdruck. Was aber an Willen in ihm ist, bildet das formale und vollendende Element. Deshalb wird dies formell d. h. adjektivisch ausgedrückt. Das „liberum" bezeichnet nämlich, wie Albert in Berufung auf Augustin [4]) und Bernhard [5]) weiter bemerkt, die Ursache, insofern alle Freiheit vom Willen herstammt. Alles, was frei ist, verdankt dies dem Willen: denn keine Potenz außer

[1]) S. S. 667.

[2]) L. I. d. 1. a. 12. p. 16 b: Et voco affectum voluntatem, et haec est vis altissima.

[3]) S. S. 270. Anm. 3 u. 4.

[4]) Vgl. S. 267. Anm. 4.

[5]) Vgl. S. 478. Anm. 3.

dem Willen ist in ihrer Thätigkeit um ihrer selbst willen da. Was aber um seiner selbst willen da ist, das ist nach Aristoteles frei [1]). Da dies für den Willen zutrifft, so braucht für die ihm eigentümliche Freiheit keine weitere Ursache gesucht zu werden. Der Wille ist daher die erste Ursache der Freiheit und das freie Wahlvermögen partizipiert an ihr [2]).

Und in der *Summa de homine* sagt Albert im Hinblick auf die in dieser Schrift gegebene Schilderung des gesamten Wahlprozesses, nach welcher dem eligere nicht nur ein Akt des Verstandes, sondern auch ein solcher des Willens vorhergehen soll, daß das freie Wahlvermögen, da es eine Potenz sei, welche auf Verstand und Willen folge, von ihnen dasjenige empfange, was es in sich hat. Dies treffe bezüglich der Freiheit zu, die es jedoch in erster Linie vom Willen erhalte [3]). Wir sehen so, daß unser Scholastiker überall da, wo er die Freiheit nicht aus dem Wahlvermögen selbst herstammen läßt, als deren Ursprung den Willen ansieht und in diesem Punkte einen ausgesprochen voluntaristischen Standpunkt einnimmt.

Die Frage, was denn als Objekt der freien Wahl unterliegen könne, beantwortet er in unmittelbarem Anschluß an die Darstellung des Magister sententiarum [4]). Nur das Nichtnotwendige und Zukünftige bilde die Objektssphäre des liberum arbitrium. Denn dieses vermag sich ja nur auf das zu erstrecken, dessen Verwirklichung in unserer Macht liegt. Das ist aber nur hinsichtlich des Kontingenten und Zukünftigen der Fall. Denn da das Gegenwärtige zum Sein, das Vergangene zum Notwendigsein determiniert ist, beides also nicht mehr sein und zugleich

---

[1]) S. S. 268. Anm. 1.

[2]) L. II. d. 25. a. 1. p. 235 b. Albert schließt hier: Unde patet, quod voluntas est causa prima libertatis; et liberum arbitrium participat libertatem.

[3]) Q. 68. a. 4. part. 2. p. 317 a sol.: Dicendum, quod libertas primo est in voluntate, ut dicunt Sancti. Cum enim liberum arbitrium sit potentia consequens ad rationem et voluntatem, accipit ab eis ea, quae habuit in ipso. Ad 2: Ad aliud dicendum, quod in veritate libertas est penes liberum arbitrium sequendi rationem vel voluntatem; sed ista auctoritas incipit in voluntate, quae libertatem habet sequendi rationem et non sequendi, et completur in libero arbitrio.

[4]) Vgl. Sent. l. II. d. 25. c. 1.

auch nicht sein kann, so vermag es unmöglich das Objekt einer Wahl zu bilden [1]).

Das freie Wahlvermögen ist nur Gott und den vernünftigen Geschöpfen, nicht aber den Tieren zu eigen. Denn es ist keineswegs schon da vorhanden, belehrt uns Albert, wo, wie bei den Tieren, ein natürliches Bestimmtsein zu einer gewissen Thätigkeit fehlt. Wenn das Tier auch zu seinen Handlungen nicht in der Weise genötigt wird, wie auf Grund seiner Natur das Feuer zum Brennen, so wird es doch durch den Ansturm der Affekte zu seinem Thun veranlaßt, da sein Streben nicht selbst leitet, sondern geleitet wird (ducitur et agitur et non agit et ducit) [2]).

---

[1]) S. th. II. t. 15. q. 97. m. 1. p. 457 b f. Sent. l. II. d. 25. a. 2. p. 236 b.

[2]) Bereits S. 272, Anm. 1 wurde hingewiesen, daß Albert sich in dieser Bestimmung und auch in der Ausdrucksweise unmittelbar an Johannes von Damaskus anlehnt, ebenso, daß Thomas sich in ganz der nämlichen Weise über das Wesen des tierischen Thuns äußert. Hier sei einem naheliegenden Mißverständnis vorgebeugt. Es könnte durch die Art, wie die beiden großen Scholastiker sich in dieser Hinsicht ausdrücken, die Ansicht entstehen, als ob sie eine rein mechanische Auffassung bezüglich des Ursprungs der tierischen Handlungen verträten, wie sie später Descartes vor allem vertrat. Da dieser nämlich alle Thätigkeiten der Seele, auch das sentire und imaginari, als Arten des Denkens, der cogitatio, faßt und die Seele dem Geiste gleichsetzt, sah er sich, da er diesen doch nicht dem Tier zusprechen konnte, genötigt, das Vorhandensein einer Tierseele zu leugnen. Während dem Menschen zwei Bewegungsprinzipien zukommen, nämlich ein geistiges, die cogitatio, und ein körperliches, die gesunde Disposition der Organe, besitzen nach ihm die Tiere nur eines, das letztere. Die Leibesorgane (charakteristisch als instrumenta bezeichnet) sind die einzigen Mittel und Bedingungen der tierischen Bewegungen. So werden ihm die Tiere bloße Maschinen, bloße Automaten, zwar belebte, aber nicht beseelte Körper, die weder etwas wollen, noch fühlen, noch vorstellen; ihre Sinneswahrnehmung ist rein physiologischer Natur. S. Anton Koch, Die Psychologie Descartes'. München 1881. S. 242. Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos. Bd. I. Descartes' Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1897. S. 367 ff. Rud. Jörges, Die Lehre von den Empfindungen bei Descartes. Bonner Dissert. 1901. S. inob. S. 19 f. 65. Herm. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Leipzig 1895. S. ad obj. S. 128—133. Eine umfassendere Zusammenstellung der Belege für jene rein mechanische Auffassung Descartes' ist in keinem der erwähnten Werke zu finden. Es sei daher verwiesen insbesondere auf den Traité de l'homme (Schluß bei Cousin IV, 420): „Es ist mein Wunsch, daß dem Leser durch meine Auseinandersetzungen einleuchtend werde, wie alle Funktionen der tierischen Maschine ausschließlich und allein aus der jedesmaligen An-

Da das Wahlvermögen seinem Wesen nach Akte des Verstandes und des Willens voraussetzt, so kann es deshalb nur vernünftigen Wesen angehören [1]).

Aus der ausführlichen Erörterung, welche Albert darüber anstellt, ob das freie Wahlvermögen Gott, den Engeln und Menschen in derselben oder in verschiedener Weise zukommt, sei kurz hervorgehoben, daß es Schöpfer und Geschöpf seiner Ansicht zufolge nur der Analogie nach gemeinsam ist. In Gott findet es sich wie in dem ersten Vorbilde; in der Kreatur wie in dem

ordnung der Organe ebenso natürlich folgen wie die Bewegungen von Uhren und ähnlichen Automaten aus der Stellung der Räder und Gewichte; und daß hierzu keine andere vegetative oder animalische Seele, kein anderes Prinzip der Bewegung oder des Lebens angenommen zu werden braucht als das Blut und die durch die Wärme des Herzens in beständiger Bewegung erhaltenen Lebensgeister." S. ferner Resp. IV ad obj. p. 109—110, De methodo c. 5. p. 34 ff. Principia philosophiae I, 37 (Elzevirsche Ausgabe, Amsterdam 1672). Der Unterschied zwischen einem mechanischen, dem cartesianischen verwandten Standpunkt vertritt neuerdings Albr. Bethe in seiner Schrift „Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? (Bonn 1898; so bemerkt er S. 86: Es scheint, daß diese Tiere über keine Sinne, über keine Möglichkeit, Erfahrungen zu sammeln und danach ihr Handeln zu modifizieren, verfügten, daß alle Reize unter der Schwelle der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung bleiben und daß diese Tiere rein mechanisch all die oft so vernunftgemäß erscheinenden Thatsachen ausüben". Von diesem Standpunkt unterscheidet sich derjenige Alberts und Thomas' durchaus. Indem sie behaupten, daß die Tiere zu ihren Bewegungen mehr getrieben werden, als treiben, wollten sie ihnen lediglich das Vermögen frei zu wählen absprechen; die Tiere handeln ihrer Ansicht dagegen nicht wie blinde Automaten, sondern entsprechend einer bestimmten Sinneserkenntnis. Mit voller Entschiedenheit treten die beiden Scholastiker dafür ein, daß auch den Tieren sinnliches Bewußtsein (sensus communis), die imaginatio, die aestimatio (von Albert ausdrücklich als „instinctus" bestimmt; s. S. 163, Anm. 2), ja sogar Gedächtnis (memoria) zukommt. Über die Lehre vom Tierinstinkt bei Thomas hat E. Wasmann S. J. in seiner Abh. „Der Trichterwickler" (Eine naturwissensch. Studie über den Tierinstinkt. Münster 1884) einiges bemerkt; vgl. auch seine Schrift „Instinkt und Intelligenz im Tierreich". 2. Aufl. Freib. i. Br. 1899. S. 37 f. Die aristotelisch-scholastische Tierpsychologie wurde übrigens konsequent weiter gebildet von Herm. Sam. Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. 3. Ausg. Hamb. 1773. Über ihn vgl. Scherer, Das Tier in der Philos. des H. S. Reimarus. Würzb. 1898.

[1]) S. th. II. t. 15. q. 94. m. 1. p. 452 b f.; a. a. O. t. 14. q. 91. m. 1. p. 438 b. S. de hom. q. 68. a. 1. p. 308 a f.

Abbilde. Engel und Menschen besitzen es zwar generisch gemeinsam, spezifisch jedoch verschieden. Ebenso ist es unter den Engeln selbst spezifisch verschieden, da diese selbst untereinander spezifisch verschieden sind. Albert geht hier nämlich von dem scholastischen Grundsatz aus, daß individueller Unterschied nur innerhalb gemeinschaftlicher Spezies und da, wo Materie (körperliche oder geistige) vorhanden ist, sich finden kann. Im Gegensatz zu Bonaventura, Scotus[1]) und anderen[2]) lehrt er nun aber wie Thomas[3]), daß die Engel ohne Materie sind, insofern es eine geistige Materie nicht giebt, und daß somit jeder Engel vom anderen spezifisch verschieden ist.

Seine weiteren Ausführungen über die augustinische Lehre von den quattuor status liberi arbitrii (ante peccatum, sub peccato, sub gratia, in confirmatione futurae beatitudinis)[4]) sowie über die Frage, welche Beziehungen zwischen dem Wahlvermögen und der Fähigkeit bezw. Unfähigkeit zu sündigen[5]), fallen wegen ihres rein theologischen Charakters aus dem Rahmen unserer psychologischen Abhandlung.

Synteresis und Gewissen.

In mannigfachster Hinsicht brachte die patristische Periode der christlichen Wissenschaft Entwicklung, Ausbildung und Förderung. Ausgeschlossen war hiervon jedoch die Lehre vom Gewissen geblieben. Wohl finden wir dessen hohe Bedeutung für das sittliche und religiöse Leben vollauf erkannt und gewürdigt, wurde es doch als der eigentliche Kern der sittlichen Persönlichkeit des Menschen angesehen und sein Urteil als die Stimme

[1]) Sent. l. II. d. 25. a. 5. p. 239 b. Cf. a. a. O. d. 7. a. 1—3. p. 79—81; d. 25. a. 4. p. 238 a f.; a. 7. p. 244 b f. S. th. II. t. 4. q. 16. m. 1—5. p. 116—123; t. 15. q. 94. m. 2. p. 453 b f.; m. 3. p. 454 b. S. de hom. q. 68. a. 6. p. 320 a.

[2]) Cf. das Scholion zu Bonaventura, Sent. l. II. d. 3. 1. a. 1. q. 1 (p. 93. n. 4 b; V).

[3]) Cf. das Scholion zu Bonaventura, Sent. l. II. d. 17. a. 1. q. 2 (p. 416. n. 1).

[4]) S. th. II. t. 15. q. 95. p. 455 b. S. de hom. q. 68. a. 5. p. 319 a.

[5]) Sent. l. II. d. 25. a. 6. p. 241 a f.

Gottes und als die Offenbarung der von Gott gegebenen Weltordnung aufgefaßt [1]). Jedoch wird die Natur des Gewissens selbst nicht näher untersucht. Auch in der Frühscholastik kam es noch nicht zu irgendwelcher philosophisch-psychologischer Betrachtung der sittlichen Anlage im Menschen. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts erschienen allerdings umfassende Abhandlungen über das Gewissen; indessen herrschen hier, wie auch in manchen Teilen der Reden und Schriften des hl. Bernhard, in den Werken Hugos von St. Viktor, des Alanus ab Insulis ausschließlich aszetische Betrachtungen über das Gewissen vor [2]). Erst im dreizehnten Jahrhundert treten die ersten Versuche einer philosophischen Erklärung und Bestimmung des Gewissens auf. Sie sind unmittelbar mit der Unterscheidung von Gewissen (im engeren Sinne) und Synteresis gegeben. Während wir die beiden Begriffe „synteresis" und „conscientia" bei Wilhelm von Auvergne nur mehr kurz erwähnt und erläutert finden [3]), tritt uns bei seinem Zeitgenossen Alexander von Hales zum erstenmal diese Unterscheidung in näherer wissenschaftlicher Ausführung und zur Konstruktion einer eigentlichen Theorie von den sittlichen Kräften der menschlichen Seele verwandt entgegen. Seitdem pflegten die bedeutenderen Lehrer der Scholastik in eingehender Weise über das Wesen von Synteresis und Gewissen zu handeln. So finden wir denn auch bei Albert ausführliche Darlegungen über diesen Gegenstand vor [4]).

[1]) Vgl. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud Veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum. Berol. 1862. p. 59ff. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Erster Teil: Die Franziskanerschule. Bonn 1885. S. 4.

[2]) Simar, a. a. O.

[3]) De anima VII, 13 f. Vgl. Werner, Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne. S. B. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Bd. 73. S. 300. Baumgartner, Die Erkenntnisl. des Wilh. v. Auv. a. a. O. S. 35.

[4]) Die scholastische Lehre vom Gewissen bezw. von der Synteresis hat eine eigene Litteratur hervorgerufen. Zusammenstellungen derselben finden sich bei Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis (Rostock 1891) S. V—VII und Überweg-Heinze II[9] S. 294. Den ersten Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der Lehre von der Synteresis hat Simar in der zitierten Schrift gemacht. Leider ist dem ersten Teil seiner Abhandlung, welcher die Auffassungen der Franziskaner (Alexander und Bonaventura) wiedergiebt, nicht, wie geplant, ein zweiter gefolgt, in

I. Die Synteresis.

Was den seltsamen Begriff der Synteresis oder „Synderesis", wie unser Philosoph schreibt, anlangt, so ist noch nicht festgestellt, wer ihn in die Schulsprache des Mittelalters einbürgerte. Albert und vor ihm bereits Alexander Neccam [1]), Wilhelm von Auvergne [2]), Alexander von Hales [3]) und dessen Schüler Johannes von Rupella [4]) handhaben diesen Terminus im Unterschiede von „conscientia" bereits derart geläufig, daß er in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts bereits ein bekannter Schulausdruck gewesen sein muß. Er stammt bekanntlich aus einer Glosse her, welche sich bei Hieronymus in dessen Kommentar zur Vision des Ezechiel findet [5]). Der Kirchenvater berichtet hier, daß die meisten im

welchem die der Domikaner behandelt werden sollten. Den Plan Simars griff Appel a. a. O. auf. Die Auffassung Alberts wird von ihm S. 29—34 entwickelt. Auch fand sie bereits monographische Erörterung bei A. Strobel, Die Lehre des sel. Albertus über das Gewissen (Jahresbericht des Gymnasiums zu Sigmaringen 1901) und H. Lauer, Die Gewissenslehre Alberts d. Gr. (Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. Bd. XVII, 53—60, 185—188).

[1]) De nat. rer. c. 130: etsi etiam remurmuret scinderesis naturaliter bonum appetens, obtinet tamen illicita voluntas limites debitos excedens. Vgl. De laud. div. sap. 1, 128.

[2]) Wilhelm nennt als die, welche sich des Wortes „synderesis" zuerst bedienten, völlig unbestimmt „einige von den hervorragenden christlichen Lehrern" oder bezeichnet sie als „jene weisen und heiligen Lehrer". Baumgartner a. a. O. S. 35. Anm. 1.

[3]) S. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 225. Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales a. a. O. S. 292.

[4]) Summa de anima (ed. Domenicelli) p. 298 f.

[5]) Hieronymus führt aus, in welcher Weise das von Ezechiel geschaute Viertierbild auf die Kräfte der menschlichen Seele zu deuten ist. Diese für die gesamte Gewissenslehre so wichtige Glosse lautet: Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille *λογιζὸν* et *θυμοειδὲς* et *ἐπιθυμητικὸν* vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam et omnium voluntatum cupidinem in iecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *συντήρησιν*, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam

Anschluß an die platonische Seelenlehre das Gesicht des Menschen als Symbol des vernünftigen Seelenteils, das Gesicht des Löwen als das des zornmütigen, das Gesicht des Stieres als Symbol des begehrlichen Teils deuteten, im Gesicht des Adlers aber einen Hinweis auf eine vierte Kraft, nämlich das Gewissen, fänden. Von diesem ist dann weiter unter dem doppelten Namen der *συντήρησις* und der conscientia die Rede [1]). Die gesamte Scholastik faßte indessen den griechischen Terminus keineswegs als gleichbedeutend mit dem lateinischen Ausdruck auf. Dem theologischen Bedürfnis jener Zeit entsprach es, neben der conscientia erronea noch eine Kraft zu konstatieren, die sich dem Irrtum und der Sünde nicht zugänglich zeigte. Moraltheologische Erwägungen führten so zur psychologischen Unterscheidung zweier seelischer Kräfte innerhalb der sittlichen Anlage des Menschen. Ohne weiteres bezeichnete man diese mit „synteresis“ und „conscientia“ und knüpfte bei dem Aufbau der Theorie selbst an jene Stelle bei Hieronymus an [2]). Die Aufmerksamkeit war darauf unzweifelhaft durch den Lombarden

---

proprie aquilae deputant non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (VIII, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (I. Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima ei corpore servari integrum deprecatur (I. Thess. V, 23). Et tamen hanc ipsam conscientiam iuxta illud, quod in proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum (Prov. XVIII, 3), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere (Hieron. Opp. V, 10, ed. Vallarsi. Verona 1736).

[1]) Hinsichtlich der wirklichen Bedeutung des Wortes *συντήρησις* im Zusammenhang des Textes der Glosse s. Appel, a. a. O. S. 13 ff.

[2]) Treffend bemerkt Simar a. a O. S. 8: „Es entsprach durchaus dem allgemeinen Charakter der Scholastik, daß sie wie in theologischen, so auch in philosophischen Fragen nicht schlechthin neue Wege wandeln, sondern nur auf der Grundlage der Überlieferung weiterbauen wollte. Daher die stete Berufung auf philosophische oder theologische Autoritäten . . . selbst auch da, wo die Ergebnisse der Untersuchung weit hinausführen über den Inhalt des angerufenen Zeugnisses oder eine Umdeutung desselben im Sinne feststehender theologischer oder philosophischer Wahrheiten als notwendig erscheinen lassen.“ Ähnliches gilt auch für die arabische und jüdische Scholastik, wie uns dies u. a. die Lehre von den fünf inneren Sinnesvermögen, speziell die Art ihrer Bezeichnung (vgl. S. 154 ff), die Anschauungen über den Hauptsitz der Seele (vgl. S. 175 ff.) gelehrt haben. Vgl. auch S. 465.

gelenkt worden, der in seinen Sentenzen bei der Erörterung der Frage, wieso es denn komme, daß jeder Mensch von Natur aus das Gute wolle, auf sie Bezug nahm [1]).

Im Mittelalter sowohl, wie auch in unserer Zeit hat man sich vielfach bemüht, das Wort „Synteresis" selbst näher zu erklären. Albert ist der Ansicht, daß Ausdruck und Begriff der Synteresis von den „alten Platonikern" herstammt; von einigen Späteren sei dann der Ausdruck „naturale iudicatorium" dafür gebraucht worden. Auch hat er seinerseits versucht, seine Bedeutung etymologisch abzuleiten. Er sagt: „Synderesis secundum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex Graeca propositione *syn* et *haeresis,* quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem" [2]) und bald darauf: „vocatur synderesis eo quod *cohaeret* iudicio infallibili universali, circa quae non est deceptio" [3]). Fand diese Deutung bereits bei Zeitgenossen Alberts, wie bei Heinrich von Gent [4]), Anerkennung und Aufnahme, so hat sie auch bei modernen Erklärern Anklang und Beistimmung gefunden. Von der Ansicht ausgehend, daß die Scholastiker ursprünglich συναίρεσις bzw. synheresis gelesen hätten und daß allmählich durch Verwandlung des h in d synderesis entstanden sei, hält Rabus Alberts Erklärung für richtig [5]). Da indessen doch wohl nicht anzunehmen ist, daß die Voraussetzung, von der Rabus ausgeht, richtig ist, es habe in dem ursprünglichen Texte συναίρεσις gestanden, ebensowenig wie es auch nach Vermutung

[1]) Sent. l. II. d. 39. c. 3: Superior enim scintilla rationis, quae enim, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit extingui, bonum semper vult et malum odit. Vgl. hierzu Appel a. a. O. S. 18.

[2]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 a.

[3]) A. a. O. p. 321 b. Wie aus den obigen Zitaten hervorgeht, ist Albert zwar über die Bedeutung des griechischen „syn" orientiert; „haeresis" sieht er dagegen in diesem Zusammenhange nicht als ein griechisches, sondern als ein lateinisches Wort an, das er von haesio oder haerere ableitet. Dagegen wird in anderem Zusammenhange haeresis als Bestandteil von prohaeresis für griechisch angesehen und proairesis mit electio übersetzt. S. Eth. l III. t. 1. c. 16. p. 125 a.

[4]) Quodl. XVIII, q. 1: synderesis est conelectio a syn, quod est con et haeresis, quod est electio.

[5]) Zur Synderesis der Scholastiker. Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 29 f.

andererer *συνείδησις* [1]) oder *συνθόρισις* [2]) gelautet haben dürfte, sondern die Lesart *συντήρησις* [3]) noch die wahrscheinlichste ist, so kann der Erklärung Alberts freilich nicht beigestimmt werden, obwohl sie mit einzelnen neueren Versuchen verglichen an sich keineswegs die ungeschickteste und unnatürlichste Lösung darbietet.

Bei der Erklärung der psychologischen Natur der Synteresis wird von unserem Scholastiker kurzerhand die Ansicht als falsch bezeichnet, daß sie als etwas mit allen übrigen Seelenkräften Verbundenes zu denken sei [4]). Mit besonderem Nachdruck wird dagegen betont, daß die Synteresis eine besondere Fähigkeit der menschlichen Seele darstellt und zwar ihrer genaueren Fixierung nach wie das liberum arbitrium eine Potenz bildet, welche durch einen Habitus vollendet ist [5]). Auch in dieser Bestimmung schließt Albert sich an Alexander Halensis an [6]). Was jedoch die nähere Bezeichnung dieses Habitus betrifft, durch den die Synteresis als Potenz erst ihre Vollendung erfährt, so geht Albert in diesem Punkte über das hinaus, was der Lehrer der Franziskanerschule hier entwickelt. Dieser hatte sich begnügt, in augustinischer Anschauungs- und Redeweise den Habitus als das der Seele angeborene Licht zu erklären, durch welches sie in Hinsicht auf das zu thuende sittliche Gute erleuchtet wird [7]). Albert geht vielmehr zunächst von spezifisch peripatetischen Gedankengängen aus und sucht sodann erst für das, was er als

[1]) So Fr. Nitzsch, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, Jahrb. f. protestant. Theologie. Bd. V, 492. Festschrift f. Kirchengeschichte XVIII, 1. S. 23 ff. 36.

[2]) So Theob. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik. 1886. 2. Abt. S. 312.

[3]) So Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synderesis? Theolog. Quartalschrift. Tübingen 1870. Jahrg. 52. S. 241 ff. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 217 ff.

[4]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 322 b.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 321 b f. S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 465 b.

[6]) S. th. II. q. 76. m. 1. Über die Synteresis bezw. Gewissenslehre bei Alexander vgl. außer Simar, a. a. O. S. 11 ff. und Appel, a. a. O. S. 22 noch Endres, a. a. O. S. 292 ff.

[7]) S th. II. a. a. O.: Quod autem (sc. habitus naturalis) esse dicitur lumen, hoc intelligitur de lumine innato prout cognitio rerum faciendarum, quae pertinent ad adeptionem gloriae et vitationem pene lumen intelligitur.

Aristoteliker lehrt, Anklänge bei Augustin und anderen theologischen Autoritäten. Der der Synteresis eigentümliche Habitus ist der der obersten Prinzipien des sittlichen Thuns. Ebenso wie es für die Erkenntnis des Wahren Prinzipien und Axiome gebe, welche der Mensch nicht erst zu lernen braucht, sondern die ihm von Natur aus zu eigen sind, so seien auch, lehrt er uns, was das Handeln betreffe, allgemeine Sätze vorhanden, welche dafür die Richtschnur bildeten und den praktischen Intellekt bei der Unterscheidung des Sittlich-Guten und -Bösen unterstützten, wie z. B. Du sollst nicht töten; Du sollst nicht Unzucht treiben; Du sollst mit dem Unglücklichen Mitleid haben; was Du nicht willst, daß es Dir geschehe, das füge auch keinem anderen zu [1]). Für diesen Gedanken, daß der Seele von Natur aus die höchsten allgemeinsten sittlichen Normen innewohnen, wird nun, wie bereits angedeutet, eifrig nach Belegen bei den theologischen Autoritäten gesucht. Er erinnert, daß diese Gesetze nach Hieronymus das im Menschengeiste niedergeschriebene Naturgesetz seien [2]). Er weist darauf hin, daß Augustin derartige Sätze als *universalia iuris* und deren Träger, die Synteresis, deshalb als *naturale iudicatorium* bezeichne [3]). Er hebt weiter hervor, daß Basilius im Hinblick auf diese Potenz sagt, es seien der Seele die Keime der Gerechtigkeit und die Universalien des Naturrechts eingepflanzt [4]).

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 181 a. S. de hom. a. a. O. p. 321 b.

[2]) Glosse zu Malachias II, 15 (Custodite spiritum vestrum, et uxorem adolescentiae tuae noli despicere): Per *uxorem adolescentiae* intellige legem naturalem scriptam in corde (Opp. tom. VI. col. 967). Über die Beziehung zwischen conscientia und Naturgesetz s. S. 502 ff.

[3]) Albert erwähnt De hb. arb. l. III. c. 20. n. 56: Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale iudicium, quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo perveniat. Statt „naturale iudicium“ (so Migne) lesen Albert (S. de hom. a. a. O. p. 321 b. S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 1. p 466 a. De an. a. a. O. p. 181 a) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 39. a. 1. q 2. p. 901 a) „naturale iudicatorium“ bezw. „iudicativum“. Vgl. ferner De civ. Dei l. XI. c. 27. n. 2, wo Bonaventura (Sent. l. II. d. 39. a. 1 ad 2) liest: Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, quid veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa.

[4]) Albert bezieht sich auf Hom. 12. in princip. Proverb. n. 9 (P. G.

Über die Thätigkeit der Synteresis spricht Albert sich nirgends in näherer zusammenhängender Weise aus. Aus einzelnen Bemerkungen, die wir in seinen sonstigen Ausführungen zerstreut vorfinden, ergiebt sich aber folgendes: Sie ist in erster Linie erkennendes Vermögen, insofern sie, wie wir bereits wissen, die obersten und allgemeinsten Sätze des sittlichen Handelns erfaßt. „Hohes schaut sie, was mit der göttlichen Gerechtigkeit in Übereinstimmung ist"; aus diesem Grunde ist auch der Adler in der Vision des Ezechiel auf die Synteresis zu deuten [1]). Besonders hervorgehoben wird, daß die Synteresis die höchsten moralischen Normen zwar erkennt, daß sie diese indessen nicht auf die einzelnen praktischen Fälle anwendet [2]). Hierin sieht Albert vielmehr, wie wir bei der Lehre vom Gewissensprozeß noch hören werden, die Aufgabe der ratio superior.

Insofern ihre Erkenntnisse Entscheidungen über das darstellen, was sittlich gut oder böse ist, wird ihre Thätigkeit auch als eine urteilende, rein richterliche bezeichnet [3]). Und in dieser Hinsicht wird weiter ausgeführt, daß sie in ihren Urteilen niemals dem Irrtum anheimfällt: „Synderesis nunquam errat." Denn diese stellen ja nur Erkenntnisse allgemeinster Art dar, welche sie nicht erst auf dem Wege diskursiver Denkthätigkeit zu erwerben braucht, sondern die ihr vielmehr von Natur aus zu eigen sind. Irrtümer des Verstandes dürfen, wie in der *Summa de homine* noch näher hingewiesen wird, ihr daher nicht zur Last gelegt werden. So ist auch dasjenige

XXX[1], 406 C), wo Albert S. de hom. a. a. O. p. 320 a liest: Quoniam quidem habemus, quod sit naturale iudicium, per quod malum segregamus a bonis, quod est virtus animi habens in se naturaliter sibi insita et inserta semina iudicandi. Während Albert mit Migne „iudicium" (gr. *κριτήριον φυσικόν*) a. a. O. liest, spricht er hingegen S. th. II. a. a. O. 466 a von dem „iudicatorium" bei Basilius. Nach Anm. 2 zu Bonav. Sent. a a. O. lasen auch Alexander Hal. (S. th. II. q. 76. m. 2) und Thomas (S. th. I. q. 79. a. 13 c; De verit. q. 15. a. 1) „iudicatorium" bezw. „iudicativum".

[1]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 b. Vgl. den Text der Glosse S. 488. Anm. 5.

[2]) De an. a. a. O. p. 181 a. Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a. S. de hom. a. a. O. und q. 73. a. 4. p. 335 b.

[3]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 322 a.

seelische Vermögen, was bei Häretikern und Ungläubigen den Irrtum verschuldet, nicht die Synteresis. Sie sagt lediglich, daß der Glaube verteidigt und für ihn und die Wahrheit (iustitia) selbst das Leben eingesetzt werden müsse. Aber sie selbst entscheidet nicht, ob dies oder jenes Glaubenssache oder Wahrheit ist, da sie sich eben nur auf die allgemeinsten Prinzipien bezieht. Daher kann die Synteresis hierbei auch nicht irren, wohl aber der Verstand, der über letzteres zu entscheiden hat[1]). In der *Summa theologiae* unterscheidet er bei der Beantwortung der Frage, ob die Synteresis irren und sündigen kann, zwei Seiten an ihr. In Berufung auf Praepositinus und Wilhelm von Auxerre (Altisidoriensis) erklärt er sodann, daß sie an sich dem Irrtum nicht ausgesetzt sei. Dies betreffe ihre obere Seite. In Hinsicht auf ihre untere, welche demjenigen zugeneigt ist, was die Synteresis lenke, d. h. dem freien Wahlvermögen, dem Verstande und dem Willen, außerhalb deren und über denen sie jedoch sei, könne sie akzidentell zu Falle kommen, nämlich gleichwie der Soldat mit dem unter ihm stürzenden Pferde. Aber dieser Sturz sei doch nicht eigentlich die Schuld des Soldaten, sondern die des Pferdes. Von einer solchen des Soldaten könne nur insofern gesprochen werden, als er das Pferd nicht durch den Zügel vor dem Falle geschützt hat. In diesem Sinne werde manchmal die Sünde, welche der Verstand, der Wille oder das freie Wahlvermögen begangen hat, ihr zur Last gelegt, d. h. insofern sie diese nicht vor dem Falle bewahrt, sie nicht gehörig im Zaume gehalten hat[2]).

Albert bemerkt bezüglich ihrer Thätigkeit weiter im Anschluß an eine, wie es scheint, längst traditionell gewordene Formel, daß sie zum Guten hinneige und gegenüber dem Bösen murre[3]). Sein Gedanke ist hier der, daß mit der Erkenntnis des sittlich Guten ein unwillkürlicher Antrieb zu diesem und eine Abneigung gegen das Böse ohne weiteres vorhanden ist[4]).

[1]) A. a. O. a. 2. p. 323 a f.

[2]) S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 2. p. 466 b.

[3]) S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 3. p. 467 b. S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 322 a.

[4]) S. später S. 497.

So ergiebt sich nach der Anschauung unseres Scholastikers, daß ihre erkennende Thätigkeit mit einem Streben bezw. Bewegen verbunden ist. Sie wird daher allenthalben von ihm als eine auf Grund einer Erkenntnis bewegende Potenz bestimmt [1]).

Entsprechend dem, was er über die Natur der der Synteresis eigentümlichen Thätigkeit denkt, sucht Albert auch ihren Träger zu bestimmen. Über diesen wichtigen Punkt äußert Albert sich nicht nur in den beiden Summen, sondern auch in *De anima* und zwar in jener uns bereits bekannten wichtigen digressio, in welcher er über die motorischen Seelenvermögen „secundum Platonicos et Theologos" handelt.

Gehen wir von der hier entwickelten, zweifellos frühesten Anschauung in unserer Darlegung aus [2]). Es wird an dieser Stelle ohne weiteres der praktische Intellekt als das ausschließliche Subjekt der Synteresis bestimmt. Diese ist der praktische Intellekt, insofern er den Habitus der obersten sittlichen Axiome von Natur aus besitzt.

Den nämlichen Standpunkt vertritt er auch in der *Summa de homine* [3]), wenngleich dies auch nicht in der klaren und scharfen Weise ausgesprochen wird, wie in *De anima*. Er fragt hier, ob die Synteresis mit dem Intellekt oder der ratio identisch sei. Man muß hier unterscheiden, antwortet er, je nachdem „Intellekt" und „ratio" in weiterem oder in engerem Sinne verstanden wird. Meint man mit beiden Termini „jede Kraft der vernünftigen Seele, die mit Erkenntnis bewegt", so ist die Synteresis allerdings einer ihrer Teile. Nicht trifft dies

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 322 a. q. 73. a. 4. p. 335 b. De an. a. a. O. Sent. a. a. O.

[2]) L. III. t. 4. c. 10. p. 181 a: Sub intellectu autem accipiemus omnes illas (sc. potentias), quae quocunque modo habent speciem moventem, quae est species operabilium per nos; contingit enim haberi habitus operabilium universales, quae sunt quasi ipsa principia morum, circa quae quasi nunquam incidit error, et quae sunt quasi regentia prima in moribus, quae non accepimus a doctore, sed sunt congenita nobis, sicut non esse furandum, nulli esse iniuriandum, quod mihi nolo alii ne faciam et cetera huiusmodi; et pars intellectus coniuncta huiusmodi habitui, ab antiquis Platonicis synderesis vocata est.

[3]) A. a. O.

jedoch für den Intellekt in seinem speziellen Sinne zu, in welchem er von der ratio und der Synteresis unterschieden werden muß. Denn durch letztere erfassen wir die allgemeinen Prinzipien. Die beiden anderen Vermögen aber beziehen sich auf einzelne konkrete Fälle (partes), der Intellekt, indem er sie erkennt, aber nicht weiter vergleicht, der Verstand, indem er sie vergleichend untereinander in Beziehung setzt. Auch mit der ratio im Sinne Augustins, demgemäß bei ihr zwischen einem oberen und unteren Teile zu unterscheiden ist, darf die Synteresis nicht identifiziert werden. Auf irgendwelche Beziehung zwischen ihr und dem praktischen Intellekte wird an dieser Stelle nicht eingegangen. Immerhin ist aber auf diese dadurch hingedeutet, daß die Synteresis als ein mit Erkenntnis bewegendes Vermögen der vernünftigen Seele charakterisiert wird. Daß er hierbei aber speziell an den praktischen Intellekt denkt, geht daraus hervor, daß er in dem nämlichen Artikel kurz vorher jenen Gedanken ausführt, daß ebenso, wie es von Natur gewisse allgemeinste Sätze für die Erkenntnis des Wahren gebe, so auch solche in Hinsicht auf das Thun vorhanden seien, durch welche der praktische Intellekt bei der Unterscheidung des Sittlich-Guten und -Bösen unterstützt werde [1]). Gegenüber seiner noch zu erörternden Entwicklung in der *Summa theologiae* muß noch hervorgehoben werden, daß Albert ebensowenig wie in *De anima* in der *Summa de homine* eigens fragt, ob auch der Wille als Konstituente der Synteresis zu betrachten sei. Indessen kommt er auf diesen Punkt in letzterer Schrift doch gelegentlich der Beantwortung einer anderen Frage zu sprechen, nämlich, ob die Synteresis eine oder mehrere Potenzen bilde. Da sie das zu Thuende nicht nur beurteilt, sondern auch anstrebt bezw. flieht, so scheint es, bemerkt er, daß sie eine Mehrheit von Kräften in sich schließt. Die genauere Betrachtung aber zeigt nach seiner Ansicht, daß dies nicht der Fall ist. Denn mag sie auch das, was sie als gut erkannt hat, anstreben oder im entgegengesetzten Falle fliehen, so ist dies Streben bezw. Fliehen doch kein irgendwie näher bestimmtes,

[1]) A. a. O. p. 321 b. Vgl. S. 240 ff. 354 f.

weil ja auch das Urteil nur ganz allgemeiner Natur ist. Es handelt sich demnach keineswegs um eine Thätigkeit der vis concupiscibilis oder irascibilis. Sie wurzelt im Strebevermögen (appetitus) nur insofern, als keine motorische Potenz ohne dieses ist. Dieses Streben aber stellt keine besondere Kraft, sondern lediglich die allen motorischen Kräften zukommende allgemeine Eigentümlichkeit (passio generalis omnium motivarum) dar [1]). Hieraus ergiebt sich für uns, daß Albert in diesem Zusammenhange den appetitus keinesfalls als besonderen Wesensbestand der Synteresis außer dem praktischen Intellekt ansieht, da ja auch dieser motorische Potenz ist und insofern eben gerade auch im appetitus in dem geschilderten Sinne wurzelt.

In der *theologischen Summe* [2]) dagegen fragt Albert von vornherein bereits nicht nur, ob die Synteresis der ratio, sondern auch, ob sie der voluntas angehöre. „Ratio" gleichbedeutend mit „intellectus" fassend weist er bei Beantwortung der ersten Frage auf den Unterschied von ratio contemplativa und ratio practica hin und erklärt, daß die Synteresis der letzteren angehört. insofern diese das zu Thuende ordnet. Und zwar ist sie die scintilla rationis [3]), das Verstandesfünkchen, da sie stets zum Guten hinneigt, dem Bösen aber immer widerstrebt. Und was die voluntas betrifft, so ist zwischen der voluntas deliberativa, dem überlegenden Wollen, und der voluntas naturalis, dem naturhaften Wollen, wohl zu unterscheiden. Während die Synteresis an der voluntas deliberativa keinen Anteil hat, ist sie hingegen nicht ohne die voluntas naturalis.

Unser Scholastiker bestimmt, wie wir gehört haben, in den beiden anderen Schriften das Subjekt der Synteresis rein intellektualistisch; in der zuletzt erwähnten Abhandlung finden wir, daß er hier dem Voluntarismus ein Zugeständnis machen

[1]) A. a. O. p. 322 a.

[2]) II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 466 a.

[3]) Die Bezeichnung der Synteresis als *scintilla rationis* oder *conscientiae* geschieht in Anlehnung an die Glosse des Hieronymus. Vgl. S. 489 und S. 488, Anm 5.

will. Näher betrachtet muß es freilich als ein geringfügiges erscheinen. Denn die Thätigkeit der voluntas naturalis stellt ja keinerlei Wollen oder Streben schlechthin im eigentlichen Sinne dar. Im Anschluß an eine Bemerkung des Johannes von Damaskus[1]) schrieb die Scholastik und so auch Albert nicht nur den empfindenden und vernünftigen, sondern allen existierenden Wesen, also auch den Pflanzen, ein natürliches „Streben" nach demjenigen zu, was der Erhaltung und Bewahrung ihrer betreffenden Natur zweckdienlich ist[2]). Immerhin aber sind hinsichtlich der Bestimmung des Subjektes der Synteresis bei Albert somit zwei Richtungen zu unterscheiden, insofern er sich in *De anima* und der *Summa de homine* auf den rein intellektualistischen Standpunkt stellt, in der *Summa de homine* dagegen eine voluntaristische Strömung zu bemerken ist. Der Einfluß Alexanders macht sich im letzteren Falle wieder bei ihm geltend; er übernimmt hier einfach dessen Anschauung, daß die Synteresis ihren Träger nicht nur in der ratio, sondern auch in der voluntas naturalis hat[3]).

Rein theologischen Charakter hat die Erörterung, ob die Synteresis jemals ausgelöscht werden kann. Es fragt sich hierbei nur für ihn, ob und eventuell in welchem Sinne sie auch noch den Verdammten zu eigen ist, denn als natürlicher Habitus kann sie seinen Voraussetzungen nach dem Menschen im Diesseits unmöglich verloren gehen, ebensowenig auch den Seligen im Jenseits, die stets das Gute wollen. Albert vertritt die Ansicht, daß sie selbst bei den Verdammten nicht völlig verschwinden kann. In der Bestimmung der Art und Weise, in welcher sich die Synteresis bei diesen noch bethätigen soll,

[1]) S. S. 264. Anm. 2.

[2]) S. th. II. a. a. O. m. 1. p. 464 b: non intendit Damascenus dicere, quod voluntas in se non sit naturalium, sed intendit. quod omnibus existentibus viventibus, sentientibus, rationabilibus sit insertus quidam naturalis appetitus appetendi omnium eorum, quae faciunt ad naturae consistentiam et conservationem.

[3]) Vgl. Alex. S. th. II. q. 76. m. 2: Sicut ratio dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synteresis est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem cum voluntate deliberativa. Vgl. Simar, a. a. O. S. 13 f. Endres, a. a. O. S. 293 f. Kahl, a. a. O. S. 22 f.

äußert er sich in seinen diesbezüglichen Darlegungen in den verschiedenen Schriften auch wieder in verschiedener Weise [1]).

Wie hinsichtlich der Sensualität [2]), so wirft er auch bezüglich der Synteresis die Frage auf, warum sie „die Philosophen" — gemeint sind wieder natürlich die Peripatetiker — in ihren Schriften nicht erwähnten. Er antwortet, daß diese die Seelenkräfte nach ihren allgemeinen Objekten einteilten. Stellen die Objekte Werke dar, so betrachteten sie diese lediglich vom Standpunkt des menschlichen Rechtes. „Die Theologen" hingegen unterschieden genauer zwischen dem göttlichen und menschlichen Rechte und darum verlegten sie, was jene nicht thäten, die Synteresis in den oberen Teil des Verstandes, der das göttliche Recht nach dessen ewigen Normen betrachte [3]). Indem Albert als Theologe diese Erklärung abgiebt, geht er in seinem Eifer, auf die Vertiefung der philosophischen Spekulation durch die christlichen Denker hinzuweisen, entschieden zu weit und wird seinen arabischen Lehrern und somit „den Philosophen" gegenüber ungerecht. Er denkt hier nicht an deren Unterscheidung eines doppelten Antlitzes der Seele, welche derjenigen eines oberen und niederen Verstandes entspricht [4]), und, was vor allem seltsam ist, nicht an die Auffassung, welche einzelne von ihnen, so Alfarabi [5]) und Avicenna [6]), über die Aufgabe des praktischen Intellektes hatten. Und doch hat er selbst in unmittelbarem Anschluß und in ausdrücklichster Be-

[1]) S. th. II. a. a. O. m 2. a. 3. p. 467 b. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 323 b f. Siehe Näheres bei Strobel, a. a. O. S. 5. Lauer, a. a. O. Heft 1. S. 59 f.

[2]) Vgl. S. 446.

[3]) S. S. 449 f.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 322 b.

[5]) Vgl. S. 245 f. Außer den a. a. O. erwähnten Belegen sei hier noch auf eine Stelle im „Musterstaat" (Dieterici. Leiden 1900. S. 72) verwiesen, wo drei Klassen von Urintelligibilien, die allen Menschen gemeinsam sein sollen, unterschieden werden. Die zweite Klasse bilden „Grundsätze zur Feststellung von schön und häßlich, in betreff dessen, was der Mensch zu thun hat". Zweifellos sind damit die obersten moralischen Prinzipien gemeint.

[6]) Vgl S. 240 ff. Haneberg, a. a. O. S. 199. M. Winter, a. a. O. S. 34.

rufung auf Avicenna einige Kapitel vorher, wo er noch als Peripatetiker spricht, erklärt, daß der praktische Intellekt das Sittlichkeitsprinzip bildet, insofern ihm die obersten und höchsten ethischen Normen von Natur aus habituell zu eigen seien, wie etwa, daß es schimpflich ist zu lügen, daß man jedem zu geben hat, was ihm gehört [1]). Es wäre daher vielmehr erforderlich gewesen, daß Albert auf die Beziehungen zwischen der Synteresis bezw. dem Gewissen einerseits und dem praktischen Intellekte andererseits des näheren eingegangen wäre und deren Verhältnis bezw. deren Unterschied klargelegt hätte; und das ganz vor allem in jenen beiden Schriften, in denen er die Synteresis lediglich im praktischen Verstande wurzeln läßt und von einem Anteil derselben am Willen nichts wissen will.

II. Die conscientia.

Bei der näheren Bestimmung des Wesens des Gewissens in seinem engeren Sinne entwickelt Albert in den Schriften, in welchen er auf diesen Punkt zu sprechen kommt, zwei völlig verschiedene Anschauungen. Teils lehrt er, daß die conscientia einen Akt, eine Thätigkeit darstellt, teils wieder faßt er sie als einen Habitus auf.

Zu ersterer Ansicht bekennt er sich in *De anima* [2]), im *Sentenzenkommentar* [3]) und in der *Summa de homine* [4]). Und zwar wird das Gewissen hier als derjenige Akt bezeichnet, vermöge dessen ein allgemeiner sittlicher Grundsatz auf einen einzelnen praktischen Fall angewandt wird. Das Gewissen ist daher ein Schluß des praktischen Verstandes aus zwei gegebenen Prämissen. Und zwar ist es die Synteresis, welche die allgemeine sittliche Beurteilungsnorm und somit den Obersatz liefert. Der konkrete einzelne Fall wird durch den Verstand erfaßt; er bildet den Untersatz. Albert sucht diesen Gedanken durch Beispiele noch näher zu erläutern. So lehrt, wie er u. a. bemerkt, die Synteresis: Alles, was gut ist, muß gethan werden; der Ver-

[1]) Q. 61. p. 293 a. Vgl. S. 240 ff.
[2]) A. a. O. p. 181 a.
[3]) L. II. d. 24. a. 14. p. 230 b.
[4]) Q. 70. a. 1. p. 324 b. Vgl. q. 69. a. 2. p. 323 a f. und hierzu S. 493.

stand sagt nun: Dies ist etwas Gutes; daraus folgert das Gewissen sodann: Also muß dies getan werden [1]). Oder spezieller, wenn das Gewissen dem Häretiker sagt, er solle lieber sterben als einen Schwur leisten, so hat ihm zunächst die Synteresis vorgehalten, daß der Tod der Sünde vorzuziehen ist, und ihn der Verstand darauf hingewiesen, daß das Gebot des Herrn den Schwur verbietet [2]). Für die Anschauung, daß der Gewissensprozeß einem Syllogismus gleicht, hat Albert keine unmittelbaren Vorbilder gehabt. Wohl liegt ein leiser Anklang in einer gelegentlichen Bemerkung des Alexander Halensis vor [3]). Indessen ist dessen Grundauffassung über das Wesen des Gewissens eine gänzlich andere; da sie für jene zweite Theorie Alberts nicht ohne Einfluß geblieben ist, so werden wir über sie alsbald noch Näheres hören. Unser Scholastiker hat schwerlich jene Bemerkung Alexanders zu der erwähnten Lehre erweitert; es sind vielmehr aristotelische Gedanken, an die er hier anknüpft. Wie bereits früher hingewiesen wurde, bestimmte Aristoteles nämlich schon den inneren Prozeß, durch den eine Willensentscheidung zustande kommt, als ein Schlußverfahren [4]). Wie aus anderem Zusammenhange hervorgeht, ist Albert diese aristotelische Lehre wohl bekannt [5]). Hier modifiziert er sie nur insofern, als er das Aufstellen des Ober- und das Ziehen des Schlußsatzes als Funktion der beiden sittlichen Kräfte bezeichnet, die er von dem theologischen Gesichtspunkte aus annimmt.

Jene zweite Auffassung finden wir in der *Summa theologiae* [6]) ausgesprochen. Albert entscheidet sich hier dahin, daß das Ge-

[1]) S. de hom. a. a. O.

[2]) Sent. a. a. O. S. S. 504.

[3]) Die conscientia von der lex naturalis unterscheidend sagt Alexander: Dicimus quod haec differunt quemadmodum aliquod principium, quod facit scire aliquam conclusionem et scientia illius principii. Lex enim naturalis scripta est in corde; unde est etiam quoddam scibile, quod dirigit potentiam intellectivam ad motum pront habet in se rationem cognitivi. Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia lex naturalis (S. th. II. q. 77. m. 5).

[4]) S. S. 243 f.

[5]) Vgl. S. 243.

[6]) II. t. 16. q. 99. m. 3. a. 1. p. 469 a.

wissen ein Habitus ist. Um auf gewisse Einwände erwidern zu können, fügt er freilich hinzu, es stelle einen Habitus in einer Potenz oder eine habituelle Potenz dar. Indessen wird in seinen weiteren prinzipiellen Erklärungen an dem schlechthin habituellen Charakter des Gewissens festgehalten. Der dem Gewissen eigentümliche Habitus erscheint ihm des näheren betrachtet zwiefacher Art; er besteht einmal in dem Besitz der allgemeinen sittlichen Prinzipien, durch welche das Gewissen geleitet wird, und in dem Besitz besonderer einzelner Erkenntnisse (in scitis his et illis). Während der Habitus in ersterer Hinsicht der Seele angeboren, ist er in letzterer empirischen Ursprungs und kann insofern dasein, aber ebenso auch fehlen. Der angeborene Gewissenshabitus wird als Naturgesetz (lex naturalis) bezeichnet. Gemeint ist natürlich nicht, daß der menschlichen Seele die Kenntnis des Naturgesetzes im vollen Umfange dieses Begriffs ohne weiteres zu eigen ist. Albert denkt hier an das Naturgesetz nur insofern, als es auch die Normen für das menschliche Handeln enthält, also rein ethischen Charakters ist; insofern spiegelt es sich unmittelbar im sittlichen Bewußtsein des Menschen wieder. Indem dieser den gesamten Weltplan auf Gott zurückführt, sieht er damit das absolute Wesen zugleich auch als den Urheber jener speziell für das menschliche Thun geltenden Grundnormen an, da diese ja nichts anderes als einen Ausschnitt oder Teil der für das gesamte Weltgeschehen geltenden Gesetze bilden, mißt ihnen als von Gott stammend für sein eigenes Handeln verpflichtende Kraft zu und sucht sie in freier Selbstbethätigung zu befolgen. Das Naturgesetz wird insofern „Gesetz unseres Geistes“ (lex nostri intellectus) genannt. Letzteren Ausdruck übernimmt er von Johannes von Damaskus. Da dieser damit aber die conscientia schlechthin bezeichnet[1]), so versteht Albert in einer weiteren Bemerkung gleich wieder unter

[1]) Albert (S. th. II. a. a. O. p. 469 a) und ebenso Bonaventura (Sent. l. II. d. 39. a. 1. q. 3. p. 905 b) und Thomas (S. th. I. q. 79. a. 13 c) beziehen sich bei Übernahme dieses Ausdrucks auf De fide orthod. l. IV. c. 22. col. 1200 A: *Ἐπιβαίνων οὖν ὁ τοῦ Θεοῦ νόμος τῷ νῷ ἡμῶν, ἐφέλκεται πρὸς ἑαυτὸν, καὶ νύττει τὴν ἡμετέραν συνείδησιν. Λέγεται δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα συνείδησις νόμος τοῦ νοὸς ἡμῶν.*

dem „Gesetze des Geistes“ nicht nur den Habitus der obersten moralischen, sondern auch der einzelnen besonderen, das Handeln betreffenden Regeln; er sagt, das Gesetz des Geistes sei in Hinsicht auf jene ein angeborener, in Hinsicht auf diese ein erworbener Habitus. Der Gewissenshabitus ist nach Albert erkennend und bewegend, wie dies auch der praktische Intellekt selber sei.

Auf den Träger des Gewissens wird in der *theologischen Summe* nicht näher eingegangen. Offenbar gilt ihm als solcher der praktische Intellekt, worauf auch die letzte eben mitgeteilte Bemerkung hindeutet.

Daß diese zweite Auffassung vom Wesen des Gewissens ungleich schwerfälliger und umständlicher als jene andere Theorie ist, über welche zuerst referiert wurde, geht schon rein äußerlich aus dem Umstande hervor, daß Albert in der *Summa theologiae* sich genötigt fühlt, eigens noch den Unterschied zwischen der conscientia gegenüber der Synteresis besonders klarzulegen. Dies geschieht zunächst allgemein durch den Hinweis, die Synteresis sei eine Potenz, die conscientia dagegen ein Habitus. Sodann greift er auf die uns bereits bekannte Unterscheidung einer oberen und einer unteren Seite an der Synteresis zurück [1]). Komme deren obere Seite in Betracht, nämlich der Habitus der obersten Prinzipien, durch welchen sie selbst gelenkt werde, so stehe sie mit der conscientia und zwar als scintilla conscientiae in Beziehung. Es wird sodann noch die Beschaffenheit der unteren Seite dargelegt, nicht jedoch auf deren Verhältnis zum Gewissen eingegangen. Es schließt sich daran nur die Bemerkung, daß das Gewissen als reines und unreines, als gutes und schlechtes bezeichnet werde, in dieser Hinsicht aber nichts mit der Synteresis zu thun habe [2]). Wir können hieraus ersehen, daß Albert sich auf das krampfhaftestete bemüht, doch noch einen Unterschied zwischen Synteresis und Gewissen zu konstruieren. Aber all seine Versuche mußten sich schon deshalb als unzulänglich erweisen, weil er der conscientia den Habitus der obersten Prinzipien und ihr damit den wesentlichsten Bestandteil der Synteresis selbst zu eigen

[1]) Vgl. S 494.

[2]) A. a. O. m. 3. a. 2. p. 470 a.

sein läßt. Was den zweiten Habitus noch betrifft, welcher der conscientia auch zukommen soll, so stellt er offenbar den Habitus des Verstandes dar, welchem in jenen anderen Schriften, wo die aktualistische Auffassung vertreten ist, die Aufgabe zugesprochen wird, die den Untersatz bildende Prämisse zu liefern.

Interessant ist es zu sehen, wie unser Scholastiker trotz allen Strebens, den Charakter der conscientia als habituellen zu erweisen, doch gleichwohl auch in der *theologischen Summe* diesen Standpunkt nicht durchführen kann, ohne in die, wie es scheint, ihm viel geläufigere aktualistische Auffassung des Wesens der conscientia zurückzufallen. Und zwar passiert ihm dies bei der näheren Unterscheidung von Gewissen und Naturgesetz, welche sich unmittelbar an die eben erörterte anschließt. Wie in den anderen Werken wird auch hier das Gewissen als Gewissensprozeß angesehen, der sich in der Form eines Syllogismus vollzieht. In diesem stellt das Naturgesetz den Ausgangspunkt dar, insofern es den allgemeinen Obersatz liefert. Gewissen und Naturgesetz unterscheiden sich, belehrt er uns, ihrem Sein nach; aber sie stimmen dadurch überein, daß sie beide auf dasselbe hingeordnet sind, wie dies beim Syllogismus bezüglich des Prinzips und der deraus gezogenen Schlußfolgerung der Fall ist. Das Naturgesetz ist nämlich das Prinzip, durch welches die conscientia geleitet wird; und zwar stellt in Unterordnung unter dasselbe der Verstand sein Urteil über den einzelnen Fall auf und die conscientia zieht dann den entsprechenden Schluß. Das Naturgesetz sagt z. B.: Unzucht oder Diebstahl oder Totschlag ist verboten; der Verstand: Dies ist Unzucht oder Diebstahl oder Totschlag; die conscientia folgert daraus, daß dies nicht gethan werden darf[1]). Klarer hat unser Scholastiker die aktualistische Auffassung auch in den übrigen Schriften nicht dargelegt, als er dies hier gegen seinen Willen gethan!

Wenn wir die in der *Summa theologiae* vorgetragenen Anschauungen über das Gewissen mit denen Alexanders von Hales vergleichen, so machen sich eine Reihe von Überein-

[1]) A. a. O. p. 470 a und b. Vgl. die Ansicht des Alexander Hal. S. 501. Anm. 3.

stimmungen bemerkbar; es ergiebt sich, daß unser Scholastiker in diesem Falle von den Ausführungen des Lehrers der Franziskanerschule ausgegangen ist. Auch bei diesem finden wir bei der allgemeinen Bestimmung des Wesens der conscientia zunächst ein gewisses Schwanken. Einerseits will er sie als Potenz, andererseits als Habitus gefaßt wissen [1]; indessen findet nur die conscientia als Fertigkeit bei ihm nähere Behandlung. Den Habitus bestimmte Alexander als einen doppelten, nämlich erstens als einen natürlichen, angeborenen und zweitens als einen erst erworbenen. Bei ersterem denkt er an die Synteresis. Letzterer entsteht durch die Bethätigung des Gewissens. Bei der Bestimmung dieses zweiten Habitus ist Albert ihm offenbar nicht gefolgt. Bei seiner Unterscheidung der doppelten Disposition ging Alexander von dem Gedanken aus, daß der Habitus des Gewissens selbst wieder secundum habitum et secundum actum betrachtet werden müsse [2]. Auch damit hat Albert nichts anzufangen gewußt. Wohl aber ist er ihm wieder in der Charakterisierung des Habitus als habitus cognitivus et motivus gefolgt [3].

Die augustinischen Ternare: memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor.

Die Reihe der Seelenvermögen, welche Albert als Schüler Augustins und der an ihn sich anschließenden christlichen Frühscholastik aufstellt, schließt mit dem „Ebenbilde Gottes in der Seele". In diesem Falle handelt es sich um die Übernahme einer rein augustinischen, aus spekulativ-theologischen Erwägungen hervorgegangenen psychologischen Lehre. In allem Geschaffenen spiegelt sich nach der Ansicht des Bischofs von Hippo die Dreiheit der göttlichen Personen wieder. Jedes Ding nämlich weist die drei Momente der Einheit, Form und Ordnung

---

[1] S. th. II. q. 77. m. 1. Über Alexanders Gewissenslehre vgl. Endres, a. a. O. S. 295.

[2] A. a. O. m. 2. Simar, a. a. O. S. 15 f. Kahl, a. a. O. S. 26.

[3] Alex. a. a. O. m. 3. — Über das, was Albert bezüglich der verpflichtenden Kraft des Gewissens vom ausschließlich theologischen Gesichtspunkte ausführt, vgl. Strobel, a. a. O. S. 8 und Lauer, a. a. O. S. 187 f.

auf[1]). Aber während diese nur als Spuren (vestigia) der Trinität anzusehn sind, findet sich in der Menschenseele das Bild (imago) Gottes; und zwar ist es in den drei Grundkräften *memoria, intelligentia, voluntas*[2]) und in *mens, notitia* und *amor* begründet und niedergelegt[3]). Denn wie bei Gott die Dreiheit der Personen in der Einheit der Substanz vorhanden ist, so sind, lehrt Augustin, die drei Grundkräfte der vernünftigen Seele untereinander konsubstantial und konnaturell; sie sind als ein Leben, ein Geist und ein Wesen zu denken[4]). Seine diesbezüglichen weiteren Ausführungen werden wir kennen lernen, indem wir Albert selbst über den Gegenstand hören.

Die erwähnten augustinischen Sätze finden wir allenthalben bei den christlichen Frühscholastikern, sei es in rein psychologischem Zusammenhange, sei es in ihren Trinitätslehren, wieder. Der Umstand, daß sie auch in den *Sentenzen* des Lombarden Aufnahme gefunden, sicherte ihnen auch die Beachtung der meisten späteren Lehrer; diejenigen von ihnen, welche dieses Werk kommentierten, waren hierdurch allein schon gezwungen, zu jenen Gedanken Stellung zu nehmen. Dies hatte für diejenigen unter ihnen, welche überhaupt als Vorkämpfer der augustinischen Richtung auftraten, keine Schwierigkeit; wohl aber war dies aus einem gleich noch anzudeutenden Grunde hinsichtlich der aristotelisierenden Philosophen und so auch bezüglich Alberts der Fall. In seinen die beiden augustinischen Ternare betreffenden Darlegungen geht er über das, was Augustin selbst sagt, nicht wesentlich hinaus; es handelt sich hier nur um eine Wiedergabe rein augustinischer Gedanken. Er beschränkt sich darauf, diese wiederzugeben, zu kommentieren und seinen eigenen sonstigen Entwicklungen so weit als möglich anzupassen. Indessen dürfen mit diesem Hinweise die diesbezüglichen Ausführungen Alberts doch keineswegs schon, etwa weil es sich hier vor allem nur um ein Referat rein augustinischer Gedankengänge handle, für uns abgethan sein, wofern die

[1]) De vera relig. c. 7. n. 13. De Trin. l. VI. c. 10. n. 12.

[2]) De Trin. l. X. c. 11. n. 17 ff. l. XIV. c. 6.

[3]) A. a. O. l. IX. c. 2 ff. insb. c. 4. n. 4. c. 5. n. 8. c. 22. n. 43, worauf der Lombarde Sent. l. 1. d. 3. c. 3. zurückgreift.

[4]) A. a. O. l. X. c. 11. n. 17. 18.

Darstellung seiner Psychologie nicht eine bedeutsame Lücke aufweisen soll. Die betreffenden Ausführungen bilden ja ein ebenso integrierendes Bestandstück der albertinischen Seelenlehre, wie die von den übrigen Vermögen handelnden. In keinem anderen Kapitel seiner psychologischen Ausführungen tritt vielleicht der Charakter der Arbeitsweise unseres Scholastikers, sein Bemühen, neben Aristoteles doch zugleich auch Augustin zu berücksichtigen, in so scharfer und auffälliger Weise hervor, wie gerade in diesem. Ferner darf nicht minder außer acht gelassen werden, daß Albert selbst den in Frage kommenden augustinischen Lehren sein volles Interesse zuwendet und sie allem Anschein nach als psychologisch wertvoll ansieht. Darauf weist folgendes hin. Zwischen diesen augustinischen Gedanken und dem, was Albert als Aristoteliker in psychologischer Hinsicht lehrt, besteht an sich nicht die geringste Beziehung; wohl aber liegt zwischen der hier ausgesprochenen augustinischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Seele und ihren Potenzen und der von Albert anderwärts vertretenen aristotelischen ein schroffer Gegensatz vor. Zweifellos mußten die betreffenden augustinischen Sätze ihm infolgedessen unbequem sein. Aber gleichwohl geht unser Scholastiker nicht nur im *Sentenzenkommentar*[1]), also dort, wo er ohne weiteres zu ihnen Stellung nehmen mußte, auf sie ein, sowie in der *Summa theologiae*[2]), wo er als augustinischer Theologe über die Art und Weise handelt, in welcher wir Gott zu erkennen vermögen, sondern es geschieht dies auch in rein psychologischem Zusammenhange, in der *Summa de homine*[3]). Sie aber auch in letzterem aufzunehmen, lag kein äußerer Anlaß vor. Zu diesem Schritt kann ihn eben nur das Bestreben bewogen haben, Augustinus nicht allzusehr hinter Aristoteles zurücktreten zu lassen. Albert zeigt sich in diesem Falle sogar szs. augustinischer selbst als der Lehrer der älteren Franziskanerschule, als Alexander von Hales, der in seinen Ausführungen über die Seelenvermögen die beiden augustinischen Ternare nicht weiter behandelt. Und dies ist um so bemer-

[1]) L. I. d. 3. a. 19—40. p. 70–93.
[2]) I. t. 3. q. 15. p. 49—56.
[3]) Q. 71. p. 326—335.

kenswerter, als doch gerade Alexander auf unsern Scholastiker, insoweit er über die von den „Theologen“ vertretenen Seelenpotenzen handelt, wie wir aus den vorangegangenen Kapiteln wissen, von hohem Einfluß gewesen ist. Hinzuweisen ist schließlich noch, daß die Art und Weise, in welcher unser Scholastiker jenen Gegensatz zu beseitigen sucht, unsere volle Aufmerksamkeit verdient, insofern sich hier wieder der aristotelische Einfluß als der stärkere erweist.

I. Memoria, intelligentia, voluntas.

Als Träger des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele wird von Albert mit Augustin der obere Teil der vernünftigen Seele, oder, was damit gleichbedeutend, die höhere Seite der ratio genannt [1]). Wie wir an früherer Stelle bereits gehört haben [2]), wird von Albert zwischen einer superior pars rationis im engeren und im weiteren Sinne unterschieden. Im letzteren umfaßt sie außer der ratio superior im engeren Sinne memoria, intellectus (intelligentia), voluntas als die Konstituenten des Ternars und noch die Synteresis. Nur in dieser Bedeutung natürlich spricht unser Scholastiker von dem oberen Verstandesteil als dem Träger der drei das Ebenbild Gottes in der Seele repräsentierenden Kräfte memoria, intellectus, voluntas [3]). Weiter wird auch der Geist (mens) als Subjekt erwähnt [4]). Indessen liegt ein Widerspruch gegenüber den vorhergehenden Bestimmungen nicht vor. Denn Albert giebt wohl zu erkennen, daß „Geist“ in diesem Falle nicht die menschliche Seele, insofern sie ihrer spezifisch vernünftigen Natur nach die Sinnlichkeit überragt, in ihrem ganzen Umfange, sondern nur eben deren oberen, Gott

---

[1]) S. de hom. q. 71. a. 2. part. 1. p. 330 a. Sent. l. I. d. 3. a. 20. p. 73 a.

[2]) S. S. 453 f.

[3]) Albert macht ausdrücklich Sent. a. a. O. darauf aufmerksam (s. S. 453. Anm. 4).

[4]) Sent. l. I. a. a. O. p. 73 a. S. th. l. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 2. p. 56 a. S. de hom. a. a. O. p. 330 a. Cf. Augustin u. a. De Trin. l. X. c. 12. n. 19: Iamne igitur ascendendum est qualibuscunque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago?

zugewendeten Teil, die ratio superior (natürlich im weiteren Sinne) bedeutet [1]).

Was die drei das Ebenbild Gottes in der Seele repräsentierenden Kräfte selbst betrifft, so muß zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, daß Albert in diesem Zusammenhange, wo er sich lediglich Augustin anschließt, unter memoria,

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 34. p. 86 a: (sc. mens) dicitur superior pars rationalis animae, in qua sunt tres vires animae imaginis. S. de hom. a. a. O.: dicitur mens pro superiore parte, quae continet memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sent. a. a. O. a. 20. p. 73 a sagt Albert: imago non est nisi secundum partem superiorem animae, quae mens vel spiritus vocatur ab Augustino. Hier liegt insofern eine ungenaue Ausdrucksweise vor, als es „mens vel spiritus" heißt. Dies muß den Anschein erwecken, als ob Augustin beide Termini schlechthin synonym gebrauchte, was indessen keineswegs der Fall ist. „Spiritus" hat bei ihm vielmehr eine so weite Bedeutung, daß nach oben Gott und nach unten jede Tierseele damit bezeichnet werden kann (Näh. s. S. 159. Anm. 3). Daher unterscheidet sich nach der Ansicht des Bischofs von Hippo die Tierseele von der Menschenseele gerade dadurch, daß sie spiritus ist, ohne mens zu sein, während die Menschenseele beides zugleich ist. Cf. De Trin. l. XVI. c. 16 n. 22: Omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est. Wohl ist „spiritus" dagegen seiner Spezialbedeutung nach synonym mit „mens"; diesen Ausnahmefall scheint Albert mit Unrecht generalisiert zu haben. Cf. De civ. Dei. l. V. c. 11: Cum enim constet esse aliquid in anima, quod proprie spiritus nominetur, quo excepto proprie nominatur et anima, iam de rebus ipsis nulla contentio est praesertim quia illud etiam ego dico proprie vocari spiritum, quod et tu dices, id est quo rationamur et intelligimus . . . Hunc autem spiritum etiam mentem videtur (Apostolus Rom. 7, 25; Gal. 5, 17) appellare . . . Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus. — Albert selbst giebt uns eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungsweisen des Wortes „mens". Näheres s. w. u. bei Besprechung des zweiten Ternars. — Hinzuweisen ist, daß Thomas nicht, wie dies sein Lehrer thut, denjenigen Teil der mens, welcher Träger der Ebenbildlichkeit ist, völlig in den Umfang des Begriffs „ratio superior" hineinfallen läßt. Mens und ratio superior gelten ihm als interferierende Begriffe. Mens (= memoria, intellectus, voluntas) fällt als memoria und intellectus in den Umfang der ratio superior hinein, als voluntas außerhalb desselben, weil die ratio nur erkennender, nicht affektiver Natur ist; die ratio superior aber fällt außerhalb des Umfangs von mens, weil sie nicht nur rein spekulativer, sondern, was bei den Kräften der „mens" in obigem Sinne nicht der Fall ist, auch praktischer Natur ist. Vgl. Thom. Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 2 ad 3: ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis, in qua consistit imago, sed includit eam et excedit. . . . Et si imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat, quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam; sed ratio comprehendit imaginem secundum cogni-

intellectus und voluntas nicht dasselbe wie dort versteht, wo er als Aristoteliker spricht. Er weist auf diesen Unterschied der Bedeutungen selbst hin.

Die memoria darf seinen Äußerungen nach hier nicht als das der sinnlichen Seele angehörige Vermögen betrachtet werden [1]). Ihr Träger ist vielmehr, wie wir bereits wissen, die vernünftige Seele und zwar deren oberer Teil. Der memoria in diesem Sinne soll die Idee Gottes und die der Seele selbst von Natur aus zu eigen sein. Näheres freilich über diese wichtige Bestimmung vermissen wir leider. Albert erklärt nur, daß die memoria eine Potenz ist, welche sowohl den natürlichen Habitus desjenigen Wahren und Guten, was sie selbst ihrer eigenen Natur nach ist, als auch den besitzt, was Gott ist, oder, was nach Augustin [2]) vielleicht noch richtiger sei, die Kenntnis in sich durch die Gegenwart des eigenen Seins und nicht des Habitus des Wahren und Guten hat. was die Seele ihrer Natur nach ist [3]). Hieraus geht hervor, daß die memoria ihm nicht, wie man vielleicht meinen könnte, schlechthin als Aufbewahrungsort für die intelligibelen Gedächtnisbilder gilt. Die zweite genauere Bestimmung führt vielmehr zu der Annahme,

---

tivam tantum et excedit, ut dictum est. Et ideo ratio superior et mens, in qua est imago, se habent ut excedentia et excessa. Superior enim ratio est speculativa et practica; sed mens, secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia obiectum imaginis non est aliquid operabile a nobis, et sic ratio superior excedit mentem et excedditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem, cum ratio cognitivam tantum importet.

[1]) Vgl. S. 165 ff.

[2]) Mit dieser Berufung bezieht Albert sich, wie aus dem der oben wiedergegebenen Bemerkung im Texte (Sent. l. I. d. 3. a. 19. p. 72 a) unmittelbar folgenden Satze sich ergiebt, auf De Trin. l. XIV. c. 4. n. 7: Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi.

[3]) Sent. a. a. O.: Dicendum, quod memoria haec nihil aliud est quam potentia animae rationalis secundum superiorem partem tenens apud se habitum veri et boni quod ipsa est secundum naturam suam, et habitum veri et boni quod Deus est, vel forte, quod verius est secundum Augustinum tenens apud se notitiam per praesentiam essentiae et non habitus veri et boni quod ipsa anima est secundum naturam. S. de hom. q. 72. a. 2. part. 2. p. 332 a: Dicendum, quod memoria secundum quod est pars imaginis, nihil aliud est nisi thesaurus habitus naturalis, qui est cognitio veri et boni quod

daß unter memoria in diesem Zusammenhange das Bewußtsein zu verstehen ist. Daß diese Vermutung richtig ist, ergiebt sich aus dem, was unser Scholastiker über Wesen und Aufgabe des intellectus und über das Verhältnis zwischen der Thätigkeit der memoria zu der des intellectus ausführt. Jener zwiefachen Erklärung gemäß spricht sich Albert über den Akt der memoria bei verschiedenen Gelegenheiten in verschiedener Weise aus. Der ersteren entspricht es, wenn er sagt, sie habe aufzubewahren und zwar auf Grund einer ihr von Natur aus eigentümlichen Kenntnis, was Gott ist [1]); der letzteren gemäß heißt es, daß ihre Thätigkeit nicht in einem aktiven Thun, sondern in einem bloßen Behalten besteht, nämlich in dem Gegenwärtigbehalten des Gedankens in ihrer Wesenheit oder in einem angeborenen Habitus [2]).

Der zweiten Potenz, dem intellectus, oder, wie es auch abwechselnd heißt, der intelligentia fällt die Aufgabe zu, das von der memoria Aufbewahrte anzuschauen (intueri) [3]). Vorbedingung für die Thätigkeit des Intellektes ist daher der Akt der memoria, da durch diese erst der Intellekt seine Formung erhält. Das mögliche Objekt des Intellektes in diesem augustinischen Sinne bildet (wie beim aristotelischen intellectus possibilis) nicht jegliches Intelligibele, sondern, wie Albert lehrt, nur ein gewisses, was immer in der Seele vorhanden ist, wie daß die Seele sich selber gegenwärtig ist, und daß Gott sich in ihr seinem Wesen, seiner Gegenwart und seinem Vermögen nach be-

---

Deus est, et veri et boni quod anima sive mens est. S. S. 517. — Albert stellt S. de hom. q. 38. a. 1. p. 187 a—b die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „memoria“ zusammen. Es kann bezeichnen

1) eine Potenz und zwar
   a) ein der sinnlichen Seele eigentümliches Vermögen, das Gedächtnis, wofür noch die speziellere Bezeichnung „memorativum“ besteht,
   b) die eine der drei die imago bildenden Kräfte,
2) den Habitus der vis memorativa,
3) das Objekt, den Inhalt der als Potenz gedachten memoria (memoriale).

[1]) S. de hom. q. 72. a. 2. part. 2. p. 332 a: memoriae est retinere naturaliter inserta cognitione veri et boni, quod Deus est.

[2]) Sent. a. a. O.: Actus autem eius (sc. memoriae) non est in agendo, sed tenendo praesentiam notitiae in essentia vel habitu aliquo innato.

[3]) S. de hom. a. a. O.

findet [1]). Gelegentlich wird der Intellekt in diesem Zusammenhange definiert als das Schauen seiner selbst in der Kenntnis des Geistes (intuitio sui in notitia mentis) [2]).

Durch den Akt des intellectus wird der der voluntas hervorgerufen. Diese stellt den ersten Ansturm der Seele nach dem ihr zuträglichen Guten dar [3]). Die voluntas in diesem, im augustinischen Sinne unterscheidet er der Art ihres Objektes entsprechend von der voluntas im Sinne der Peripatetiker und zwar bezeichnet er erstere als die voluntas proprie, letztere als die voluntas communiter. Jene, die voluntas im engeren Sinne, richtet sich unmittelbar auf das Ausruhen am erlangten Ziele selbst. Diese, die voluntas im weiteren Sinne, bildet den Beweger zu allem, was zur Erreichung des Zieles führt; sie bezieht sich also auf die Mittel zum Ziele [4]). Während sie daher das principium operativum darstellt, ist dies nicht die voluntas als Potenz des Ternars [5]). Was das Ziel anlangt, auf das sie sich richtet, so ist dies kein beliebiges, sondern stets dasjenige, auf welches memoria und intellectus sich erstrecken; es wird das gewollt, dessen Kenntnis der Seele angeboren ist, nämlich was die Seele und was Gott ist [6]).

Aus dem bisherigen Referat ergiebt sich bereits zur Genüge, daß mit den drei Termini „memoria", „intellectus", „voluntas" in diesem Zusammenhange höchst eigenartige Bedeutungen verknüpft werden. Haben wir, wie bereits hingewiesen wurde, unter der memoria das Bewußtsein zu verstehen, wie es dem Geiste unmittelbar gegeben ist, ohne daß er über sich selbst reflektiert; so bedeutet der intellectus das thatsächliche Sichhinwenden des Geistes auf sein eigenes Sein, sein in-sich-selbst-Vertiefen und sich-selbst-Erfassen. Das Subjekt richtet sich hier auf sich selbst als Objekt und erkennt sein eigenes Wesen, das ihm in dem Spiegel der memoria entgegenstrahlt. In die Betrachtung seines eigenen

---

[1]) Sent. a. a. O.

[2]) Sent. l. I. d. 3. a. 37. p. 89 a.

[3]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 2. p. 51 b.

[4]) Vgl. S. 278.

[5]) S. th. I. a. a. O. p. 52 b.

[6]) Sent. l. V. d. 3. a. 19. p. 72 b.

Seins versunken, kann sich der Geist von seinem eigenen Bilde nicht mehr trennen; er will und liebt sich selbst in natürlichem Verlangen. So stellt die dritte Potenz, die voluntas, dann das Sich-selbst-Besitzen des Geistes, das entwickelte und vollendete konkrete Selbstbewußtsein dar. Da es jedoch im Deutschen nicht möglich ist, die drei Termini in einer so prägnanten Weise wiederzugeben, daß jegliches Mißverständnis ausgeschlossen wäre, so ergiebt sich die Notwendigkeit, die lateinischen Ausdrücke im folgenden zumeist beizubehalten.

Bezüglich der drei Vermögen lehrt Augustin[1]), wie Albert bemerkt, daß zwischen ihnen Gleichheit (aequalitas) besteht, und zwar seien sie an sich und ihrer Totalität nach einander gleich. Die Gleichheit der Vermögen an sich wieder liegt in zwiefacher Weise vor. Einmal umfaßt jedes Vermögen jedes einzelne andere: die memoria umfaßt (capit) den intellectus an sich und wird an sich von ihm umfaßt; die voluntas wird an sich von der memoria und an sich vom intellectus umfaßt und umgekehrt. Sodann aber begreift jedes einzelne Vermögen alle beiden anderen in sich: die memoria umfaßt sich und zugleich den intellectus und die voluntas, und ebenso der intellectus und die voluntas auch die jeweiligen beiden anderen Potenzen. Was die Gleichheit betrifft, welche zwischen den drei Kräften ihrer Totalität d. h. ihrem gesamten Umfange nach bestehen soll, so ist nicht nur die ganze memoria in der memoria, sondern auch der ganze intellectus und die ganze voluntas, im intellectus der ganze intellectus, die ganze memoria und voluntas etc.[2]).

Diese Gleichheit der drei Vermögen beweist Augustin[3]) nach Albert in folgender Weise: Was immer in meinem Bewußtsein (memoria) vorhanden ist, dessen bin ich mir bewußt (memini als Akt der memoria); folglich ist das ganze Bewußtsein in meinem Bewußtsein. Ferner, was immer ich erkenne (intelligo, als Akt des intellectus), das weiß ich, und was immer ich weiß,

[1]) Albert referiert im folgenden über den Standpunkt Augustins nach Petrus Lomb. Sent. l. I. d. 3. c. 2, wo aus De Trin. l. X. c. 11. n. 17. 18. geschöpft wird.

[2]) Sent. l. I. d. 3. a. 29. p. 77 a.

[3]) S. Anm. 1.

dessen bin ich mir bewußt, weil ich eine Vorstellung (notitia) davon habe; denn dies bedeutet eben nichts anderes als „sich bewußt sein (meminisse). Also bin ich mir dessen bewußt, was immer ich erkenne, und damit auch dessen, was immer ich will; folglich sind Bewußtsein, Intellekt und Wille ihrem ganzen Umfange nach im Bewußtsein, memoria, intellectus, voluntas in der memoria“ [1]).

In ähnlicher Weise läßt sich beweisen, daß sie im intellectus vorhanden sind. Was immer ich nicht weiß, dessen bin ich mir nicht bewußt, und folglich kann ich es auch nicht wollen. Dies vorausgesetzt läßt sich fortfahren: Wessen immer von Erkennbarem ich mir bewußt bin und was immer ich will, das tritt mir in meinem Vorstellen entgegen. „Im Vorstellen entgegentreten“ (obiici in notitia) bedeutet aber nichts anderes als „erkennen“ (intelligere). Also erkenne ich alles, wessen ich mir von dem Erkennbaren bewußt bin und was ich davon will. Nun aber bin ich mir all desjenigen Erkennbaren bewußt und will es, was in meiner Vorstellung vorhanden ist; somit erkenne ich es seinem ganzen Umfange nach. Daraus erhellt, daß das Bewußtsein gemäß allen Bewußtseinsinhalten (memoria secundum omnia memorabilia), und der Wille gemäß allem Gewollten (voluntas secundum volita) in meinem Intellekte vorhanden ist [2]).

Und drittens schließt auch die voluntas die ganze memoria und den ganzen intellectus ein. Was immer ich seinem ganzen Umfange nach „gebrauche“, das ist gemäß der Definition dieses Begriffs im Willen eingeschlossen, denn „gebrauchen“ (uti) bedeutet „etwas in den Bereich seines Wollens ziehen“ („uti“ est aliquid in facultatem voluntatis assumere) [3]). Nun aber „gebrauche“ ich alles, was Gegenstand des Erkennens und Bewußtseins werden kann (intelligibilia et memorabilia); folglich will ich dies auch und ist es alles im Willen eingeschlossen [4]).

---

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 30. p. 79 a u. b.

[2]) A. a. O. p. 79 b f.

[3]) Diese in der Scholastik übliche Definition des „uti“ geht auf Augustin De Trin. l. X. c. 11. n. 17 zurück. Über die Bedeutung von „uti“ im Gegensatz zu „frui“ vgl. Schütz, Thomaslexikon, s. v. „frui“ und „uti“ sub b.

[4]) Sent. a. a. O. p. 80 a.

Hieraus wird gefolgert, wie Albert dieser Darstellung des augustinischen Beweises noch hinzufügt, daß die drei Vermögen gleich und gemäß Leben, Geist und Wesenheit eins sind; dies sei der Sinn jener Textstelle in den *Sentenzen* des Lombarden. Unser Scholastiker gebraucht somit für diese seine ganze Entwicklung die Form des Referates. Indessen würde es völlig verfehlt sein, wollte man daraus ohne weiteres schließen, daß er bezüglich dieser Lehre Augustin und dem Lombarden nicht beistimmen kann, aus Ehrfurcht speziell vor des ersteren Autorität aber seine Ansicht nicht offen aussprechen will und infolgedessen die in dieser Hinsicht indifferente Darstellungsweise des Referates wählt. Wäre dem so, verträte er die dargelegten Anschauungen nicht auch selbst, so würde er sich in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Partien im *Sentenzenkommentar* wohl schwerlich bemüht haben, ebendiese Sätze gegen zahlreiche Einwände zu verteidigen, gegen Mißverstände richtig zu stellen. Gäbe es aber trotz der angeführten Momente noch ein Bedenken in dieser Hinsicht, so kann auch hier wieder noch darauf hingewiesen werden, daß er die Lehre vom Ebenbilde Gottes in der menschlichen Seele ja auch in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine* entwickelt und hier von vornherein durchaus als Ausdruck seiner eigenen Meinung darstellt [1]).

Hören wir nunmehr einiges über die wichtigsten Bedenken, welche nach Albert gegen jene Anschauung Augustins erhoben wurden, und in welcher Weise er sie zu beseitigen versucht.

Schwerwiegender Zweifel richtete sich, wie er uns berichtet, gegen die Lehre von der Äqualität und Totalität der Potenzen, der zufolge die memoria immer in der memoria, dem intellectus und der voluntas, und ebenso auch der intellectus wie die voluntas immer in den drei Vermögen vorhanden sein soll. Sowohl im *Sentenzenkommentar*, wie in der *Summa theologiae* kommt unser Scholastiker des näheren auf diesen Punkt zu sprechen. Während er in letzterer Schrift in mehr summarischer Form hierzu Stellung nimmt, geht er bei seinem Versuch, Augustin zu rechtfertigen, in ersterer von der speziellen Untersuchung aus, was überhaupt die Bestimmung besagen soll,

[1]) Vgl. S. 507.

daß der Intellekt sich selbst immer erkennt [1]). Er will hierbei zwischen zwei Bedeutungen dieses Satzes scharf unterschieden wissen, zwischen der peripatetischen und der augustinischen. Ein gewisser Philosoph [2]) lehre bei seiner Erklärung der aristotelischen Abhandlung „Über den Intellekt und das Intelligibele", daß die Behauptung, der Intellekt erkenne sich immer, soviel bedeuten soll, als daß der Intellekt sich in jedem Intelligibelen erkennt. So wie das Licht bei jeder Farbe mitgesehen wird, weil die Farbe ja nur das ist, was auf Grund der Aktualität des Leuchtenden bewegt, so wird auch, heißt es bei ihm, der Intellekt in jedem Intelligibelen gesehen, weil er selbst ja dasjenige ist, was etwas zu einem aktuell Intelligibelen macht, insofern sein Licht es ist, welches das Universale von dem bewegenden Phantasma abstrahiert; und so wird in jedem aktuell gewordenen Intelligibelen das Licht des intellectus agens gesehen. Indessen ist hierbei zu beachten, daß er in doppelter Weise erkannt werden kann, nämlich als seiner eigentümlichen Natur nach bestimmt und sodann als Aktualität und Vollendung der Intelligibilien, insofern sie Intelligibilien sind, wie wir denn auch das Licht in doppelter Weise sehen, nämlich als ein in sich bestimmtes Objekt und außerdem als die Vollendung der Farben. Im ersteren Sinne wird der thätige Intellekt nicht in jedem Intelligibelen erkannt, wohl aber im letzteren. In der nämlichen Weise wird auch der mögliche Intellekt in zweierlei Weise erkannt: erstens seiner eigentümlichen besonderen Natur nach, die ihm im Unterschiede von anderem Intelligibelen zu eigen ist, und in diesem Sinne wird er nicht immer aktuell erkannt; und zweitens, insofern das Intelligibele dadurch intelligibel wird, als es selbst sich im möglichen Intellekte befindet. In der nämlichen Weise spricht sich, wie wir uns erinnern, unser Scholastiker selbst anderwärts als Peripatetiker aus [3]). Auch hier, im *Sentenzenkommentar*, erkennt er die erwähnte Erklärung ausdrücklich als richtig an, aber nur, insofern es sich um die Bestimmung des Aristoteles handelt; denn Augustin wolle, daß der Intellekt unter

[1]) S. zum folg. Sent. l. I. d. 3. a. 29. p. 78 a u. b.
[2]) Vgl. S. 309.
[3]) Vgl. S. 232 und 331 f.

jedem Intelligibelen sich immer erkennt, aber nicht nur sich, sondern auch die memoria und die voluntas, wie denn auch die memoria immer ihrer selbst und zugleich der beiden anderen Potenzen bewußt sein und die voluntas sich und zugleich die memoria und den Intellekt wollen soll. Um das Vorhandensein eines derartigen Erkennens bezw. Bewußtseins und Willens verständlich zu machen, kommt Albert zunächst noch einmal auf das zurück, was er über die Bedeutung von meminisse und intelligere in augustinischem Sinne an früherer Stelle ausgeführt hat [1]). Meminisse (sich bewußt sein) besagt nichts anderes, als „die Vorstellung von einem Dinge bei sich zurückbehalten" und so intelligere (erkennen), „durch das Bild oder das Sein der Vorstellung sich schlechthin schauen und zwar ohne Betrachtung und Untersuchung der eigenen Natur; es bezeichnet daher, erläutert er des weiteren, bei Augustin weniger als die Termini discernere se und cogitare se. Während diese sich auf das diskursive über-sich-Nachdenken beziehen, handelt es sich bei dem intelligere se um ein rein intuitives Erkennen, da es keine Unterscheidung des eigenen Ich (discretio sui), sondern das einfache Schauen ohne Unterscheidung und Denken bedeutet [2]). Dieses Schauen vollzieht sich mit Hülfe des ausgestrahlten und des entgegengeworfenen intelligibelen Lichtes; sich schauen (intueri se) heißt nichts anderes als in jenem Lichte sich entgegengeworfen werden (in lumine illo sibi obiici). Da das Licht des thätigen Intellektes immer über den möglichen ausstrahlt, insofern der thätige des möglichen Form und Akt ist, so wird der mögliche Intellekt sich in jenem Lichte immer „entgegengeworfen", entgegenge-

[1]) Vgl. S. 511.

[2]) Sent. I. a. a. O. p. 78 b: Intelligere nihil aliud quam notitiae specie vel essentia notitiae se intueri simpliciter sine consideratione sui et discretione suae naturae, quia hoc vocat Augustinus intelligere se; et discernere se et cogitare se plus secundum eum dicunt quam intelligere se. Cum igitur intelligere se non ponat discretionem sui, sed simplicem intuitum sine discretione et cogitatione, dico quod non ponit conversionem intellectus ad aliquid quod sit extra ipsum ad quod sui ponat convenientiam vel differentiam nec aliquam proprietatem suam, quae cogitetur ei inesse vel non inesse. Vgl. folg. S. Anm. 1.

strahlt. Da dies aber nach Augustinus das „sich erkennen“ ist, so erkennt der Intellekt sich immer. Das nämliche gilt, wie Albert noch kurz bemerkt, bezüglich der Thätigkeit der memoria und der voluntas.

In der *Summa theologiae* [1]) erwähnt Albert eine Reihe speziellerer Einwände, welche sich gegen jenen augustinischen Satz richten, daß wir uns der ganzen memoria und zwar immer bewußt wären, und daß nichts so sehr in der memoria wäre als diese selbst [2]). So wird eingeworfen, es genüge nicht, damit man sich eines Dinges bewußt würde, es erkenne oder wolle, daß es im Bewußtsein, dem Intellekt oder Willen als eine bestimmte Wesenheit (ut natura) sich finde, sondern es sei erforderlich, daß es in ihnen als Objekt vorhanden sei, da andernfalls sonst alle, weil sie eine Seele besitzen, ebendeshalb auch von ihr eine vollkommene Kenntnis besäßen [3]). Unser Verteidiger Augustins erwidert, daß seiner persönlichen Ansicht nach als Objekt von memoria, intellectus, voluntas allein nur Gott und die Seele gedacht sei [4]); nur hier gelte, daß wir all das, dessen wir uns bewußt sind, erkennen und wollen u. s. w.; bezüglich anderer Objekte sei dies nicht der Fall. Auf den Einwand selbst ein-

---

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 27. p. 76 a finden wir die verschiedenen Bedeutungen, welche mit den Begriffen des nosse se, intelligere se, velle se, discernere se, cogitare se verknüpft sind, einander gegenübergestellt. Nosse se bedeutet notitiam Dei apud se tenere (s. S. 510), intelligere se bezeichnet se in notitia illa vel Deum intueri et videre (s. S. 511 f), unter voluntas (velle) will er verstanden wissen approbatio vel amor procedens ab huiusmodi verbo intellectus et memoriae; discernere se ist aufzufassen als ab aliis rebus ostendere se differre; cogitare se steht für coagitare se, d. h. converti super se; (auch die cogitatio des intellectus practicus wird als eine coagitatio erklärt, s. S. 241). Hinsichtlich der beiden letzteren Thätigkeiten bemerkt Albert noch, daß diese im Gegensatz zu den drei anderen von der Seele nicht immer ausgeübt werden. In der Bestimmung des Unterschiedes der fünf Begriffe schließt er sich natürlich unmittelbar an Augustin an. Die Belege insbesondere für die Unterscheidung des nosse se und cogitare se sind zusammengestellt bei Karl van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freib. i. Br. 1869. S. 104. Anm. 1.

[2]) S. S. 513.

[3]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3 et quaesit. sec. Quaest. p. 55 a.

[4]) Vgl. S. 510 f.

gehend giebt er zu, daß allerdings das, was seiner Natur nach in der memoria oder intelligentia oder voluntas sei, deshalb noch nicht notwendig bewußt oder erkannt oder gewollt werde, sondern nur das, was in ihnen sich als Objekt oder als dessen Form sich findet. Aber das wolle Augustin auch gar nicht. Was er meine, sei, daß die Seele bei dem Bewußtsein, Erkennen und Wollen ihrer selbst keiner Abstraktion wie in anderen Fällen bedürfe. Wie im *Sentenzenkommentar*, so sucht er auch hier, was wieder für Alberts Bestreben, eine Synthese zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus herbeizuführen, charakteristisch ist, Augustin durch Aristoteles zu erklären. Bekanntlich führt er auf diesen den *Liber de causis* zurück [1]). Er bemerkt daher, daß nach dem Ausspruche des Philosophen in dieser Schrift jeder Intellekt sich selbst umbiegend durch vollendete Wiederkehr zu seinem eigenen Sein zurückkehre. So zurückkommend empfange er sich dann selbst als Objekt im eigenen Lichte [2]). In dieser Weise werde das Bewußtsein bewußt, der Intellekt erkannt, der Wille gewollt, der letztere ferner auch erkannt und bewußt, das Bewußtsein erkannt und gewollt [3]).

Ein weiterer Widerspruch wurde, wie unser Scholastiker berichtet [4]), darin gesehen, daß Augustin die Vermögen memoria, intellectus, voluntas einerseits als Totalitäten auffaßt, was ein Vorhandensein von Teilen in ihnen voraussetzt, und sie doch andererseits wieder als einfach bezeichnet, was ein Geteiltsein ausschließt. Albert antwortet, daß man bei dem Begriffe des Ganzen sehr wohl zwischen dem des dynamischen Ganzen (totum potestativum) und dem des quantitativen Ganzen (totum quantitativum) zu unterscheiden habe [5]). Das dynamische

[1]) Über den Standpunkt Alberts zur Frage nach dem Ursprung des *Liber de causis* vgl. S. 313 f.

[2]) Albert bezieht sich auf L. de caus. § 14 (Bardenhewer p. 177): Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

[3]) S. th. a. a. O. p. 56 a ad quaest.

[4]) Sent. l. l. d. 3. a. 31. p. 80 a.

[5]) Cf. Thomas, S. th. I. q. 76. a. 7: Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est

Ganze kann, wie weiter bemerkt wird, naturgemäß nicht quantitative, sondern nur dynamische Teile besitzen. Ein dynamisches Ganze ist aber, wird im Anschluß an Boëthius[1]) festgestellt, die Seele in Hinsicht auf ihre Vermögen. Im Hinblick auf die Seele stellen demgemäß die Vermögen selbst wieder Teile dar. Indessen ist aber auch die einzelne Potenz als ein

---

etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiae, sicut definitum in partes definitionis et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Thomas gebraucht die Termini *totum potentiale* und *totum potestativum* abwechselnd nebeneinander, letzteren z. B. S. th. I. q. 77. a. 1 c. Das *totum potestativum* ist wohl zu unterscheiden von *totum universale* und *totum integrale*. Auf den Unterschied dieser drei Begriffe wird von Albert S. th. I. t. 3. q. 15. a. 1. part. 3. p. 48 b hingewiesen: *totum potestativum* ... in parte habet similitudinem cum toto universali et in parte cum toto integrali. Cum *toto universali* convenit, inquantum per essentiam est in qualibet parte ... Cum *toto* autem *integrali* convenit, inquantum per partem suae potestatis est in uno et per aliam partem est in alio et per tertiam in tertio et per totum suae potestatis non est nisi in omnibus simul et in nullo singillatim. Cf. Thomas, a. a. O.: (Totum potestativum) medium est inter totum universale et totum integrale. *Totum* enim *universale* adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. *Totum* vero *integrale* non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus, quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. *Totum* vero *potentiale* adest singulis partibus secundum totam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Ähnlich spricht sich Bonaventura Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 3. (p. 600 a) über die Bedeutung des *totum potentiale* aus.

[1]) Albert beruft sich zwar nicht bei dieser Gelegenheit im *Sentenzenkommentar*, wohl aber S. th. I. t. 3 q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 1. p. 54 a in dem nämlichen Zusammenhange für obige Bestimmung auf Boëthius. Dieser bemerkt im *Liber de divisione* (P. L. tom. 64 col. 887 D—888 A), daß das Wort *„totum“* verschiedene Bedeutungen haben könne: Totum namque est quod *continuum* est, ut corpus vel linea vel aliquid huiusmodi. Dicimus quoque totum quod *continuum non* est, ut totum gregem vel totum populum vel totum exercitum. Dicimus quoque totum quod *universale* est, ut hominem vel equum ... Dicitur quoque totum *quod ex quibusdam virtutibus constat*, ut animae alia est potentia sapiendi, alia sentiendi, alia vegetandi; partes sunt, sed non species. Bei der näheren Besprechung der verschiedenen Begriffe des totum sagt Boëthius hinsichtlich des totum, quod ex virtutibus constat (s. a. a. O. col. 888 C—D): Eius quoque totius

Ganzes aufzufassen, wofern sie nämlich auf die Objekte bezogen wird, auf welche sie sich zu richten vermag. In diesem Sinne kann man auch sagen, fügt Albert hinzu, daß die ganze Kraft des Herkules in sechzig oder in dreißig Kräfte zerfalle oder ein Drittel derselben zwanzig seien [1]).

Die boëthianische Bestimmung der Seele als eines dynamischen Ganzen leistet unserem Philosophen noch in einem anderen Falle höchst wertvolle Dienste. Alles, was er in diesem Zusammenhange über die drei Potenzen ausführt, hängt unmittelbar mit der augustinischen Anschauung über das Verhältnis der Seele zu ihren Fähigkeiten zusammen. Nach dieser besteht nicht ein realer, sondern nur ein relativer Unterschied zwischen Seele und Potenzen; memoria, intellectus, voluntas sind, wie wir auch im Verlaufe dieses Kapitels zur Genüge erfahren haben, unter einander sowohl, wie auch mit der Seele selbst konnaturell und konsubstantial. Nun aber wissen wir aus dem Teil unserer Schrift, in welchem wir Albert als Aristoteliker behandelten, daß er auf das nachdrücklichste in dieser Hinsicht den peripatetischen Standpunkt verficht, dem zufolge die Potenzen der Seele gleichwie die Accidentien der Substanz inhärieren [2]). Wir sind daher höchlichst verwundert, Albert in diesem Zusammenhange mit einem Male als Vertreter der augustinischen Lehre kennen zu lernen. Wie weitere Entwickelungen aber zeigen, ist er sich der Verschiedenheit des aristotelischen und augustinischen Standpunktes in dieser Hinsicht sehr wohl bewußt. Er bemüht sich zu zeigen, daß indessen von einem Widerspruch zwischen beiden Auffassungen nicht die Rede sein könne, da Aristoteles und Augustin bei der Erklärung des

---

quod ex virtutibus constat, hoc modo facienda est divisio. Animae alia pars est in virgultis, alia in animalibus, et rursus eius quae est in animalibus, alia est rationalis, alia sensibilis est. Et rursus haec aliis sub divisionibus dissipantur. Sed non est anima horum genus, sed totum, partes enim hae animae sunt, sed non ut in quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute. Ex his enim potentiis substantia animae iungitur.

[1]) Sent. l. I. a. a. O. p. 80 a.

[2]) Vgl. S. 37 f.

Verhältnisses zwischen Seele und Vermögen von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen wären und daher zu entsprechend anderen Resultaten hätten kommen müssen. Hören wir, in welcher Weise er dies darzuthun sucht. Im *Sentenzenkommentar* [1]) bemerkt er, daß in gewissem Sinne die Kräfte der Seele deren Wesen bilden, in anderem Sinne wieder aus ihrem Sein erst hervorgehen d. h. accidenteller Natur sind. Wird die Seele nämlich als eine bestimmte geistige Substanz betrachtet, so ist letzteres der Fall. Wird sie dagegen als eine nach außen und dem Körper hin thätige Substanz aufgefaßt, so stellt sie sich als ein dynamisches Ganze dar, dessen Kraft sich in den einzelnen Fähigkeiten erschöpft. In ähnlichem Sinne äußert er sich auch in anderen Schriften [2]).

Näher hingewiesen sei hier noch auf eine Erörterung dieser Frage in der *theologischen Summe* [3]), weil hier sich uns besonders klar und deutlich zeigt, daß Alberts ganze Denkweise doch unverhältnismäßig mehr von Aristoteles, als von Augustin beeinflußt worden ist. Es handelt sich um die Beantwortung der Frage, wie sich die Teile des Ebenbildes zur Substanz der Seele verhalten. Mit einer Entschiedenheit und Schärfe, die uns geradezu verwundern muß, stellt sich hier Albert auf die Seite seines griechischen Lehrers; er erklärt hier schlechthin, daß die Potenzen der Seele Qualitäten darstellen, daß anderes zu behaupten an Häresie grenze. Wenn es etwa heiße, daß die memoria Seele, Leben oder Geist ist, so werde hier stets von dem Subjekte etwas ausgesagt, was diesem zwar durch sich selber, durch seine eigene Wesenheit zukomme, nicht aber, was es seiner Substanz nach sei (praedicatio per se, sed non substantialis). Das Subjekt sei im Prädikatsbegriffe wie in seiner Ursache, nicht jedoch als seiner Substanz eingeschlossen. In diesem Sinne sei die memoria Seele, da sie eine Eigentümlichkeit darstellt, welche aus dem Wesen der Seele hervorfließt. Wenn auch im Laufe seiner weiteren Entwicklung der Hinweis auf

[1]) L. I. d. 3. a. 34. p. 85 b.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 70. m. 2. p. 351 b. S. de hom. q. 71. a. 2. part. 2. p. 332 b. De praedic. t. 4. c. 5. p. 161 a u. b.

[3]) I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. p. 54 a.

die Seele als dynamisches Ganze noch vorkommt, so will Albert, wie klar hervorgeht, doch zeigen, daß jene augustinische Bestimmung dem aristotelischen Standpunkt nicht widerspricht. Bemerkenswert ist, daß er also als Kriterium für die Richtigkeit des augustinischen Satzes — wenigstens an dieser Stelle — die Lehre des Aristoteles ansieht.

Im *Sentenzenkommentar* [1]) erörtert unser Scholastiker noch die Anordnung und Reihenfolge der drei Vermögen, welche eine verschiedene wird, je nachdem memoria, intellectus, voluntas ihrer Natur, ihrer Entstehung und ihrem Akte nach betrachtet werden. Einer ähnlichen Untersuchung begegnen wir in der *Summa theologiae* [2]). Nur sind die Gesichtspunkte, nach denen die Ordnung der drei Kräfte festgestellt wird, andere; sie werden hier betrachtet gemäß dem erworbenen, dem angeborenen Habitus und der gegenseitigen Beziehung, in der sie zu einander stehen.

Wie Albert an vielen Stellen betont und wie auch im Eingang dieses Kapitels [3]) bereits hingewiesen wurde, ist außer der Seele noch Gott der Gegenstand, auf den sich die Thätigkeit der drei Potenzen richten soll [4]). Auch Gott als ihr Objekt anzugeben, hierzu zwang unseren Scholastiker seine Auffassung über die Natur des Trägers von memoria, intellectus, voluntas. Das Ebenbild Gottes im Menschen konnte ihm natürlich nur der edelste und vornehmste Teil der Seele repräsentieren. Als Träger ergiebt sich ihm daher der Geist, wie wir gehört, in Bezug auf die höchsten d. h. auf die Gott zugewandten Vermögen d. h. die mens, insofern sie ratio superior im weiteren Sinne ist. Was von deren übrigen Potenzen gilt, muß erst längst wieder von ihren vorzüglichsten d. h. den das Ebenbild darstellenden gelten: auch ihr Gegenstand muß Gott sein. So oft nun auch Albert neben der Seele Gott als Objekt nennt, in all seinen näheren Ausführungen, Klarstellungen u. s. w. finden wir doch gleichwohl nirgends irgend einen näheren Hinweis darauf, wie sich diese ganze augustinische Lehre von der

[1]) L. I. d. 3. a 37. p. 89 a—b. [2]) I. t. 3. q. 15. a. 2. part. 2. p. 56 b.

[3]) S. die S. 510. Anm. 3 angeführten Stellen und S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3 et quaesit. 2. p. 56 a. Vgl. S. 518.

[4]) Vgl. Aug. De Trin. l. XII. c. 4. l. XIV. c. 12. n. 15.

Konsubstantialität und Äqualität der drei Kräfte darstellt und halten läßt, wenn bei deren Bethätigung eben nicht Subjekt und Objekt dasselbe d. h. die Seele, sondern letzteres Gott ist. Der Schwierigkeit, diese Frage zu beantworten, ist Albert stillschweigend aus dem Wege gegangen.

II. Mens, notitia, amor.

Das trinitarische Wesen Gottes spiegelt sich nach augustinischer Lehre noch in einer zweiten Form im menschlichen Geiste wieder, nämlich in dem Ternar mens, notitia und amor [1]). Der Geist (mens) erkennt sich und auf Grund der Vorstellung (notitia), die er dadurch von seinem eigenen Sein gewinnt, liebt er sich (amor). So ergiebt sich die Dreiheit von mens, notitia, amor oder von Geist, Vorstellungsinhalt und Liebe. Aber diese drei sind auch wiederum eins; denn der liebende Geist ist selber Gegenstand der Liebe, die Liebe aber ist in der Vorstellung des Liebenden und die Vorstellung selber in dem Geiste des Vorstellenden und Erkennenden [2]).

Wie ohne weiteres ersichtlich ist, steht dieser Ternar in gewisser Beziehung zu dem vorher besprochenen von memoria, intellectus, voluntas. Über die Art dieses Verhältnisses hat Augustin selbst sich nicht näher ausgesprochen, wohl aber haben sich, wie aus Alberts Entwicklungen selbst schon hervorgeht, die die Sentenzen des Lombarden kommentierenden Scholastiker vielfach mit dieser Frage beschäftigt. Was die eigenen Ausführungen unseres Philosophen betrifft, so bezieht deren Inhalt, abgesehen von der Darstellung obiger Sätze, sich sogar ausschließlich auf die Erörterung des zwischen den beiden Ternaren bestehenden Verhältnisses. Hierbei wird zugleich auf die Beziehung, in welcher mens, notitia und amor unter einander stehen, hingewiesen. Über ihr gegenseitiges Verhalten spricht er sich in den drei Schriften, in denen er darüber handelt, im *Sentenzenkommentar,* in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine*

[1]) Die Hauptsätze über diese Lehre sind von Petrus Lomb. Sent. l. I. d. 3. c. 1 zusammengestellt.

[2]) August. De Trin. l. IX. c. 5. n. 9: Sunt etiam haec singula in se ipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est.

im wesentlichen in der nämlichen Weise aus. Nicht jedoch geschieht dies völlig in Hinsicht auf die Natur von mens. Wir werden daher über die betreffenden Ausführungen gesondert referieren.

Im *Sentenzenkommentar* [1]) schickt Albert der Entwicklung seiner eigenen Meinung die historische Notiz voraus, daß einige der Ansicht wären, es handle sich bei dem zuerst erwähnten Ternare um die Potenzen schlechthin ohne nähere Einschränkung ihrer Bethätigungssphäre, bei dem zweiten um die nämlichen Potenzen, aber insofern sie sich auf Objekte wenden, welche ihrem Sein nach mit ihnen selbst identisch sind. Andere wieder glaubten, wie er weiter berichtet, daß die Glieder des zweiten Ternars als Zustände der korrespondierenden Vermögen des ersten Ternars aufzufassen seien, daß also mens den Habitus der memoria [2]), notitia den des intellectus und amor den der voluntas darstelle. Beide Auffassungen werden als verfehlt erklärt. Denn schon von den Vermögen des ersten Ternars wird gelehrt, daß ihr Objekt das Subjekt selber sei: memoria meminit sui, intellectus intelligit se etc. Die zweite Interpretation scheitert, weil die drei Habitus nicht substantiell zusammenfallen. Seiner eigenen Ansicht nach ist unter mens nicht ein Habitus, sondern wie beim ersten Ternar der Seelenteil zu verstehen, welcher die Fähigkeit zu erkennen und zu lieben (potentiam cognoscendi [3]) et potentiam diligendi) besitzt d. h. eben der Träger von memoria, intellectus, voluntas [4]). Er giebt uns auch den Grund an, weshalb gewisse Magistri „mens“ hier gerade mit „memoria“ und nicht mit „intellectus“ oder „amor“ gleichbedeutend auffaßten. Dazu veranlaßte sie der Umstand, daß unter diesen drei Potenzen die memoria die erste und deshalb der Substanz des Geistes zunächst ist [5]), weil sie allein aus diesem selbst entspringt, der Intellekt aber erst durch ihre Vermittlung, die Liebe

[1]) L. l. d. 3. a. 36. p. 88 a.

[2]) Dem Folgenden entsprechend wird im Text a. a. O. zu verbessern sein: mens hic ponitur pro habitu memoriae (statt mentis).

[3]) Die potentia cognoscendi umfaßt, wie bemerkt wird, die potentia memoriae et intellectus.

[4]) A. a. O. p. 88 a.

[5]) Über diese bevorzugte Stellung der memoria vgl. auch S. th. I. t. 3.

gar erst aus dem Geiste mit Hülfe von memoria und intellectus hervorgeht. Albert meint jedoch, daß diese Deutung Augustin nicht völlig gerecht werde, welcher bemerke, daß mens sich in diesem Falle nicht auf die Seele schlechthin, sondern nur auf deren ausgezeichneteren Teil beziehe [1]). Deshalb nehme er mit dem Magister d. h. Petrus Lombardus [2]) an, daß damit jener ganze Träger von memoria, intellectus, voluntas gemeint sei [3]). Was notitia und amor anlangt, so stellen diese seiner Ansicht

---

q. 15. a. 2. suba. 2 ad 1. p. 52 a. S. de hom. q. 73. a. 2. part. 2 et quaesit. 3 ad 1. p. 334 b.

[1]) S. Anm. 3 c. Vgl. S. 508 f.

[2]) Albert bezieht sich auf Sent. l. I. d. 3. c. 3, wo der Magister per eminentiam in Berufung auf Augustin (De Trin. l. XV. c. 7. n. 11 sec. sensum) sagt: Mens autem hic accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. Während Albert sich mit der Bemerkung begnügt, daß mens demnach hier „pro toto illo, in quo sunt tres potentiae" steht, präzisiert Bonaventura seinen Standpunkt genauer in der Weise, daß er dies auf die ganze Seele, aber nicht in Hinsicht auf ihre gesamten Vermögen, sondern nur in Hinsicht auf den oberen Teil des Verstandes bezogen wissen will. Er motiviert diesen Standpunkt in folgender Weise: Fortassis autem alicui videbitur, me declinasse a positionibus Magistri Sententiarum maxime in duobus, in hoc scilicet, quod cum Magister (Sent. l. I. d. 5. c. 3) dicat, mentem accipi non pro anima, sed pro superiori portione, a me dictum reperitur, mentem ibi pro substantia animae stare . . . Sed si quis recte inspiciat, in neutro praedictorum inveniet me nec a positione Magistri nec a veritatis tramite declinasse. Nam quando dixi, in illa trinitatis assignatione (sc. secunda) mentem accipi pro animae substantia ratione superioris partis, hoc ideo dictum est, quia, si mens staret ibi pro superiori portione, cum illa sit animae potentia, et non sit unius potentiae nosse et amare . . . iam non esset ibi trinitas, sed quaternitas. Iterum potentiae proprie non est agere, sed substantiae per potentiam; et ideo, si proprie vere loquitur Augustinus, cum dicit, mens novit etc., mens ibi supponit animae substantiam. Et hoc iterum invenit Augustinus, cum postea occasione huius trinitatis quasi per totum decimum de trinitate ostendit, animam nosse se ipsam. Postremo, cum illi habitus notitiae et amoris sint omnino consubstantiales, non addunt novam essentiam super potentiam, sed se ipsis potentiae habiles, et ita non possunt ipsis potentiis communicari sive cum superiori parte rationis. Et propterea non negat Magister, quod mens non accipiatur pro ipsa anima, sed quod non accipiatur pro tota secundum omnes potentias, sed pro ipsa substantia ratione superioris portionis. In hoc igitur Magistro non contradixi, sed potius verbum eius iuxta veritatis regulam, ut aestimo, explicavi (Prolog. ad II. Sent. p. 1 a—b).

[3]) A. a. O. p. 88 b ad quaest. — Beachtenswert sind die Zusammenstellungen der verschiedenen Bedeutungen des Wortes mens, welche wir Sent.

zufolge dagegen je einen Habitus dar, der mit dem ersten Gliede

l. I. d. 3. a. 34 p. 86 a und S. de hom. q. 71. a 2. part 1. p. 330 a vorfinden. Sent. a. a. O. werden vier Bedeutungen unterschieden:

a. mens steht für memoria, so wenn Augustin sagt: mens meminit sui (De Trin. l. XIV. c. 8. n. 11);

b. statt intellectus, wenn mens das Vermögen zu prüfen, abzuwägen, zu beurteilen darstellt. In diesem Sinne gebrauche mens Johannes Damascenus. Albert bezieht sich hier auf De fide orthod. l. II. c. 22. P. G. tom. 94. col. 941 C–D, wo die lateinische Übersetzung lautet: Vires in cognitione positae sunt *mens* (gr. *νοῦς*), cogitatio, opinio, imaginatio, sensus . . . quod decretum, verumque definitum est, intellectus (gr. *νοῦς*) nominatur. In diesem Sinne sei mens von metiri abzuleiten (diese etymologische Erklärung findet sich außer Sent. a. a. O. und S. de hom. a a. O. auch S. th. I. t. 3. g. 15. a. 2. part. 1. subart. 1. p. 49 a. Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b). Für diese Ableitung beruft er sich S. th. a. a. O. p. 49 b auf Pythagoras: Dicendum quod mens procul dubio est a metiendo dicta secundum quod Pythagoras dicit, quod sapiens homo per intellectum mensura est intelligibilium (vgl. De praedic. t. 8. c. 3. p. 81 b). Die hier gegebene Etymologie mit dem Hinweis auf Johannes findet sich schon bei Alexander Hal. S. th. II. q. 69 in princ.

c. Es bezeichnet den oberen Teil der vernünftigen Seele, in welchem memoria, intellectus, voluntas wurzeln. Vgl. zu dieser Bedeutung Aug. De Trin. l. XV. c. 7. n. 11. Enarr. in Ps. 3 n. 3, auch Isidor Etym. l. XI. c. 1: Mens autem vocata quod emineat in anima vel quod meminit in anima. Unde et immemores amentes. Quae (statt qua) propter non anima, sed quod excellit in anima mens vocata, tanquam caput eius oculus.

d. Manchmal bedeutet es die ganze vernünftige Seele oder intellektuelle Natur. In diesem Sinne bezeichne Dionysius die Engel häufig als divinae mentes (so De divin. nom. c. 4. n. 1. 2. 22; c. 7. n. 2. Vgl. F. Hipler, De theologia librorum qui sub Dion. Areop. nomine feruntur. Part. 3. Index lectionum Lyc. Hosiani Brunsbergensi 1878. p. 4, 67 f. Alb. Isag. in an. c. 30. p. 51 a f.).

S. de hom. a. a. O. zählt Albert die ersten drei Bedeutungen auf.

Interessant ist, daß man in jener Zeit jede der verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Wortes etymologisch zu erklären suchte. Dies zeigt uns besonders klar die Aufzählung der Bedeutungen von mens, welche wir bei Bonaventura Sent. l. I. d. 3, 2. a. 2. q. 1. p. 89 a vorfinden: Mens secundum quadruplicem modum accipiendi diversificatur. Dicitur enim uno modo a mene, quod est luna sive defectus; et sic dicitur de tota animae substantia propter transmutationes, quas habet (diese Erklärung stammt aus De spir. et an. c. 11. col. 786). Secundo modo dicitur a metiendo, et sic stat pro iudicativa vi, et sic accipit eam Damascenus, ponens ipsam in potentiis cognitivis. Tertio modo dicitur ab eminendo, et sic stat pro superiori parte rationis, et sic accipit eam Augustinus frequenter. Quarto modo dicitur a meminisse; et sic stat pro memoria et quantum ad actum

mens konsubstantial ist [1]). Bezüglich des habituellen Charakters der notitia weist unser Scholastiker darauf hin, daß diese nicht einen Habitus in dem Sinne darstellt, daß damit die Vollendung einer Potenz gemeint ist, wodurch für deren Bethätigung jede Schwierigkeit fortfällt. Hier handelt es sich vielmehr um einen solchen Habitus, der dadurch, daß ein gegenwärtiger Gegenstand unaufhörliches Besitztum des Geistes ist, die Fähigkeit zu steter Bethätigung verleiht. Einen Habitus in diesem Sinne stellt die Vorstellung des Geistes dar, durch welche er sich seiner selbst bewußt ist (notitia mentis, qua nota est sibi) d. h. sein sich-selbst-Gegenwärtigsein (praesentia sui sibi); „notitia" ist daher materiell aufzufassen und gleich „mens nota". Der vorstellende und der vorgestellte Geist sind aber substantiell identisch. Nun folgt einem solchen Vorstellungsinhalt, wie dem des erkannten Geistes (notitia quae est mens nota) naturgemäß Liebe (amor); diese ist gleichfalls nur materiell aufzufassen, sie ist nichts anderes als der geliebte Geist (mens amata). Der geliebte Geist ist hier nun wieder identisch mit dem liebenden und darum auch mit dem vorstellenden Geiste [2]).

In der *theologischen Summe* [3]) wird bemerkt, daß dieses zweite „Ebenbild" sich von dem anderen insofern unterscheidet, als mens in dem ersteren als jener ganze Teil der Seele, in welchem die drei Potenzen wurzeln, als all dasjenige gilt, wo-

---

et quantum ad habitum. Vgl. hierzu auch Alexander Hal. S. th. IV. q. 12. m. 1. a. 2 circa finem. Über die Bedeutungen, welche mens bei Thomas hat, s. Schütz a a O. s. v. mens.

[1]) Sent. l. 1 a. a. O. p. 88 a sol. Auch Bonaventura faßt notitia und amor als Beschaffenheiten auf. Cf. Sent. l. I. d. 3, 2. a. 2. q. 1. p. 89 a: Respondendum igitur, quod trinitas illa non est in potentiis: quia amor et notitia non dicunt potentias; nec in habitibus, quia mens non potest stare pro habitu, cum ipsa accipiatur ut agens; nec potest esse in potentiis et habitibus, quia mens non potest stare pro una potentia, cum assignentur ei actus duarum potentiarum; nec potest similiter stare pro pluribus potentiis, quia non esset trinitas. Restat ergo, quod necesse est ponere. quod trinitas ista attendatur quantum ad substantiam animae, ratione mentis se noscentis et amantis, et quantum ad habitus. ratione notitiae et amoris; et sic est trinitas, cum substantia sit una, et habitus sint duo.

[2]) A. a. O. a. 39. p. 90 b.

[3]) I. t. 3. q. 15. a. 2. part. 2. p. 56 b.

durch der Mensch Gott erfaßt oder seiner teilhaftig werden kann, hier aber eben das Feinste in der Seele bezeichnet, vermöge dessen diese sich nur auf das Wahre und Gute, was Gott ist, und auf dasjenige Wahre und Gute wendet, was sie selbst als Gottes Ebenbild ist. Seiner Unterscheidung gemäß kann man annehmen, daß mens als Konstituente des zweiten Ternars lediglich das Ebenbild Gottes in der Seele, also nur den Geist bezeichnet, insofern er Subjekt von memoria, intellectus, voluntas ist, während er im ersteren Falle mit der ratio superior im weiteren Sinne gleichzusetzen ist, welche ja, wie wir wissen [1]), der Träger aller jener Vermögen ist, durch die sich die Seele auf Gott richtet, so auch der ratio superior im engeren Sinne, der Synteresis und Conscientia. Ist diese unsere Deutung richtig, so fragt es sich, ob die hier in der *theologischen Summe* ausgesprochene Ansicht mit der im *Sentenzenkommentar* gegebenen Erklärung übereinstimmt oder nicht. Darauf ist zu bemerken, daß seine dortige Ausdrucksweise zu wenig präzis ist, um völlige Klarheit über seinen Standpunkt zu verschaffen, immerhin aber nahe legt, es sei unter mens nur das nächste Subjekt von memoria, intellectus, voluntas, nicht aber damit der Träger des gesamten, unter den Begriff der ratio superior im weiteren Sinne fallenden Potenzen gemeint [2]). Bezüglich des Wesens der notitia heißt es hier, daß sie notitia habitualis vel actualis d. h. habitueller Vorstellungsinhalt oder Vorstellungsakt genannt wird. Die notitia entsteht durch Hinwendung des Geistes zu sich selbst, wodurch dieser sich in dem Licht, durch das er sich selber gegenwärtig ist, als sein eigenes Objekt vorstellt. Im Verlauf der folgenden Ausführung sucht Albert zu zeigen, daß die notitia nicht eine Potenz, sondern einen Habitus darstellt, der dem Geiste substantiell zu eigen und mit diesem selbst identisch ist. Von der wie im *Sentenzenkommentar* mit

[1]) S. S. 453.

[2]) Sent l. l. d. 3. a. 36. p. 88 a heißt es: Dico igitur sine praeindicio cum Magistro, quod mens sumitur hic communiter ut supra pro parte, quae habet potentiam cognoscendi et potentiam diligendi. A. a. O. p. 88 b: Et ideo dico cum Magistro, quod mens accipitur hic pro toto illo, in quo sunt tres potentiae.

mens nota gleichgesetzten notitia wird nämlich weiter bemerkt, daß sie in diesem Sinne mit dem Geiste substantiell identisch ist, wiewohl sie seinen substantiellen Habitus darstellt, insofern er von sich selbst als Objekt durch die Erkenntnisform des Objektes vorgestellt wird. So nämlich könne der Habitus dem Geiste substantiell sein, wie die Form des Holzes es für das Holz ist. Nun komme einerseits dem Wahrnehmenden, insofern dieser ein Wahrnehmender ist, ein Habitus zu; andererseits bilde die Wahrnehmung (apprehensio) eine Substanz. Insofern der Geist, fährt unser Scholastiker sodann fort, sich ausdehnt und sagt, daß das, was er wahrgenommen hat, für ihn gut sei, verursacht er mit Notwendigkeit Liebe: denn er liebt alles, fügt er hinzu, was für ihn gut ist, wie Sokrates, Plato und Empedokles lehren. Weil nun so der Geist von sich vorgestellt und geliebt wird, er aber sich selbst gleich und identisch ist, so folgt, daß hier Vorstellung und Liebe von seiten des Vorgestellten und Geliebten mit dem Geiste in der Substanz des Vorgestellten und Geliebten gleich und identisch sind. Daraus ergiebt sich dann wieder, daß sie sich gegenseitig umfassen. Als Potenz nämlich umfaßt der Geist den gesamten Vorstellungsinhalt von seiten des Vorgestellten (totam capit notitiam ex parte noti), und umgekehrt umfaßt die Vorstellung von seiten des Vorgestellten den ganzen Geist. Ebenso wird auch die Liebe von seiten des Geliebten den ganzen Geist und die Vorstellung lieben. Albert schließt hier mit dem Bemerken, daß dieser Ternar prägnanter (expressior) als der erste ist, da auf seiten des Geistes, des Vorgestellten und Geliebten wahrhafte Konsubstantialität, hinsichlich der Beziehung aber, vermöge deren das eine aus dem andern hervorgeht, Unterscheidung vorliegt.

Während somit die in diesen beiden Schriften ausgesprochenen Auffassungen nicht wesentlich von einander abweichen, hat er hingegen seine Meinung über die Natur von mens, notitia, amor in der *Summa de homine*[1]) völlig geändert. Wir sind nicht wenig verwundert, wenn wir ihn hier als ent-

[1]) Q. 72. a. 2. part. 1. p. 330 b.

schiedenen Verfechter der zweiten von jenen beiden Anschauungen wiederfinden, die er im *Sentenzenkommentar* als irrig zurückgewiesen. Dieser Ternar besteht, erklärt er hier, in habituellen Beschaffenheiten, wie die Magistri lehren, nämlich mens bedeutet die memoria mit ihrem Habitus, „notitia" bezeichnet den Habitus des Intellektes, welcher der Substanz nach mit dem Habitus der memoria identisch ist, sich aber der Beziehung nach (in ratione) unterscheidet, „amor" ist der Habitus des Willens. Bei der Darlegung, daß notitia und amor mit mens konsubstantial sind, wird in der uns aus den beiden anderen Schriften hinlänglich bekannten Weise verfahren.

Vierter Abschnitt.

Alberts Versuch einer Synthese.

In den vorangegangenen Abschnitten sind die verschiedenartigen Elemente der psychologischen Untersuchungen unseres Philosophen dem in den „Vorbemerkungen“ gezeichneten Plane entsprechend möglichst ihrem jeweiligen Ursprunge nach zusammengestellt und betrachtet worden. Es erübrigt sich nunmehr noch zu zeigen, inwieweit Albert die einzelnen verschiedenartigen Bestandstücke zu einem großen Ganzen, zu einem System zu verbinden gesucht hat; denn, wie in jenen einleitenden Bemerkungen gleichfalls bereits hingewiesen wurde, liegt uns der Versuch einer Synthese in der *Summa de homine* thatsächlich vor. Hier hatte sich Albert die große Aufgabe gestellt, den Nachweis dafür zu erbringen, daß die aristotelisch-peripatetische Psychologie mit der von Augustin und seinen Schülern im früheren christlichen Mittelalter vertretenen sehr wohl vereinbar sei, daß deren Grundlehren, so widersprechend sie auch hier und da zu sein scheinen, sich zu einem einheitlichen System vereinigen ließen.

In welcher Weise unser Scholastiker die einzelnen einander fremdartigen Gedanken verbindet, dies ist uns bereits durch zahlreiche Entwicklungen aus den früheren Abschnitten bekannt. Vor allem dort, wo Albert als Schüler des Aristoteles und als Nachfolger Augustins betrachtet wurde, sahen wir in rein aristotelischen Partien augustinische Gedanken und umgekehrt in spezifisch augustinischen Kapiteln aristotelische Sätze eingestreut. Hierbei hatten wir nur zu oft Gelegenheit festzustellen, daß die betreffenden Verknüpfungen in sehr naiver Weise vorgenommen worden sind. Zumeist handelte es sich um ein einfaches Nebeneinanderstellen der betreffenden Elemente, ohne daß

ein inneres sie verbindendes Band vorhanden ist oder der Versuch gemacht wird, ein solches aufzuzeigen. Dort, wo eine gewisse Art von Verknüpfung vorliegt, geschieht diese weniger auf dem Wege einer sachgemäßen psychologischen Analyse, als vielmehr durch ein schulmäßig-rein-dialektisches Erörtern und Interpretieren der einzelnen Bestimmungen. Dort aber, wo dies nicht möglich ist, wo die Ansichten der Autoritäten verschieden lauten, Albert aber keiner widersprechen will, sucht er dadurch einen Ausgleich herzustellen und jedem der von ihm verehrten Lehrer recht zu geben, daß er hinweist, man habe Bestimmungen vor sich, die nur deshalb verschieden lauteten, weil sie den Gegenstand nicht von demselben Gesichtspunkte betrachteten. Wir vermißten in den meisten Fällen eine selbständige wirkliche Verarbeitung der den einzelnen verschiedenen Gedankenwelten entstammenden Bestandteile; statt einer natürlichen Verschmelzung fanden wir ein künstliches Aneinanderschweißen vor. Und dieses Urteil, welches wir über den synthetischen Charakter der Einzelausführungen und Spezialuntersuchungen gewannen, trifft auch szs. im großen, nämlich im Hinblick auf die Anlage des gesamten Systems zu, welches wir in der *Summa de homine* vor uns haben. Wenn an Alberts synthetischen Versuchen gar vieles auszusetzen bleibt, so dürfen wir seine Leistung doch andererseits auch wieder nicht unterschätzen. Wir müssen, um ihn gerecht zu beurteilen, uns stets bewußt bleiben, daß der Plan, eine durchgreifende Synthese zwischen Aristotelismus und Augustinismus herzustellen, ein gewaltig kühnes, ein riesenhaftes Unternehmen bedeutete, daß naturgemäß ungeheuere Schwierigkeiten der Verwirklichung dieses Planes sich entgegenstellten. Auch wenn Albert nicht eben selten strauchelt, seine Kraft erlahmt, so hat er Späteren doch nicht bloß die Richtung gezeigt, er selbst hat die Haupthindernisse überwunden, Gestein und Gestrüpp beseitigt, das Fundament gegraben und die Quadern, Pfeiler und Querbalken zu dem Gebäude geschaffen, das sein Schüler vollendete. Die Aufgabe des Schlußkapitels soll es nun sein, dieses Gerüst, das Albert aufgeführt hat, seinem Aufriß und Umriß nach zu zeichnen.

Nachdem unser Scholastiker in der *Summa de homine* zuerst auf die Existenz des Psychischen als einer unumstößlichen Thatsache hingewiesen [1]), handelt er zuerst über das Wesen und die Substanz der Seele; alsdann sollen die einzelnen Seelenstufen und die diesen speziell zukommenden Potenzen selbst näher erklärt werden.

Fassen wir nunmehr den ersten Hauptpunkt seiner gesamten Untersuchung näher ins Auge. Albert sucht hier in erster Linie zu einer Definition der Seele zu gelangen. Wie wir bereits wissen, stellt er zu diesem Zwecke zwei Reihen von Wesensbestimmungen, solche von christlichen Theologen und solche von Philosophen, auf, um auf diese Weise, wie er meint, beiden Richtungen zu genügen. Im Anschluß an die ersteren, nämlich an Augustin, Remigius von Auxerre, Bernardus und den von ihm hochgeschätzten Griechen Johannes von Damaskus wird die Seele insbesondere als eine immaterielle, vernünftige, den Körper beherrschende Substanz bestimmt [2]). Es wird sodann im einzelnen näher gezeigt, inwiefern die erwähnten Merkmale der menschlichen Seele eigentümlich sind [3]). Während die Bestimmungen der christlichen Theologen sämtlich seine Billigung erfahren, werden die der Philosophen — es werden hier die von Aristoteles in *De anima* erörterten angeführt — auf Grund näherer Prüfung, mit Ausnahme der aristotelischen selbst und der mit dieser übereinstimmenden Erklärung des Avicenna, verworfen [4]). Insofern Albert im Anschluß an die Theologen die Seele definiert, betrachtet und bestimmt er sie vornehmlich nach ihrer metaphysischen Seite hin; es wird dabei nur die vernünftige Seele ins Auge gefaßt. Als Aristoteliker untersucht er sie hinwiederum von vorwiegend biologischem Gesichtspunkte aus. Sie interessiert ihn nicht in ihrem Ansichsein, sondern bloß insoweit, als sie mit dem Körper vereinigt und dessen Lebensprinzip ist [5]). Letzteres aber bildet nicht nur die

[1]) S. de hom. q. 1. a. 2. p. 4 a.

[2]) A. a. O. q. 2. a. 1. p. 5 b—7 b. S. S. 368 f.

[3]) A. a. O. a. 2—5. p. 8—11. S. S. 371 ff.

[4]) A. a. O. q. 3. a. 1. p. 11—16. Auf die Erklärung Avicennas kommt Albert erst später q. 4. a. 5. p. 29 b zu sprechen. S. S. 15.

[5]) S. S. 16.

Seele des Menschen, sondern in gleicher Weise auch die des Tieres und der Pflanze. Daher wird in diesem Falle die Seele schlechthin als die Form des physischen-organischen Körpers bestimmt. Eine Definition, welche beide Momente, das metaphysische und das biologische, zugleich berücksichtigt, vermag Albert nicht zu bieten. Er selbst dürfte diese Doppelbestimmung keineswegs als Mangel betrachtet haben, zumal er sie bereits bei den Arabern, z. B. Costa ben Luca, vorfand [1]). Er ist sich vielmehr bewußt, auf diesem Wege sowohl Augustin, als auch Aristoteles gerecht geworden zu sein, und dies genügt ihm vollauf.

Ganz im Geiste des Aristoteles und seiner arabischen Schüler wird von ihm, nachdem die allgemeine Definition erfolgt ist, in einer Reihe von Einzeluntersuchungen gezeigt, wie man sich das Verhältnis zwischen Seele und Leib des näheren zu denken hat. Unter anderem wird die Frage, ob die Seele erste oder zweite Aktualität ist, hier behandelt. Albert unterscheidet sie im Sinne der ersteren Möglichkeit [2]). Er legt ferner dar, in welcher Weise die Bestimmung, daß die Seele die Form eines Körpers bildet, der der Potenz nach das Leben in sich hat, zu verstehen ist. Er weist hier darauf hin, daß unter dem Begriffe der „Potenz" in diesem Falle die Fähigkeit gemeint ist, vermöge deren der Körper der Pflanzen und Lebewesen im Gegensatz zu allen übrigen Körpern die ihm entsprechende Seele in sich aufzunehmen vermag [3]). Er giebt durch diese und andere Bemerkungen zur Genüge zu erkennen, daß er die Seele wohl als forma corporis, nicht aber als forma corporeitatis gefaßt wissen will [4]).

Dem folgenden Hauptabschnitt giebt unser Philosoph die Überschrift „Über die Teile der Seele" [5]). Was den Ausdruck „Teile" zunächst angeht, so hat dieser längst nichts Befremdendes mehr für uns, insofern wir wissen, daß Albert keineswegs im Anschluß an Plato die Seele als die Summe ihrer

---

[1]) S. S. 18. Anm. 3.
[2]) A. a. O. q. 4. a. 2. p. 21 b. S. S. 19.
[3]) A. a. O. a. 4. p. 26 f.
[4]) S. S. 20 ff.
[5]) A. a. O. q. 5. p. 34 b.

Teile bestimmt, daß er sich indessen nicht selten, ebenso wie auch Aristoteles, gelegentlich der platonischen Terminologie bedient und dann lediglich nur dynamische, nicht aber quantitative Teile meint [1]). Die Überschrift ist jedoch dadurch inkorrekt, als der unmittelbar folgende Text ihr gar nicht entspricht und sie daher verfrüht ist. In den nächsten Kapiteln wird nämlich nicht über die Vermögen der Seele zunächst, sondern vielmehr über die Seele an sich gehandelt und somit noch ein Anhang zu jenen Bestimmungen der Seele geliefert, welche Albert im Anschluß an die Theologen giebt. Hier erklärt er dem Pantheismus und dem averroistisischem Monopsychismus gegenüber, daß die Seele in den der Art und der Zahl nach sich unterscheidenden Lebewesen sich gleichfalls der Art und der Zahl nach unterscheidet [2]), daß ferner auch diejenige pantheistische Auffassung, welche die Seele mit Gott und der Materie identifiziert, an innerem Widerspruch leidet [3]). Als Verfechter dieser letzteren Anschauung werden aus der antiken Zeit unter anderen die Pythagoreer erwähnt, aus der mittelalterlichen vor allem David de Dinanto (David Manthensis) [4]). Für Alberts Streben, die Übereinstimmung aller wahren Philosophie mit dem Dogma der christlichen Kirche nachzuweisen, ist in hohem Grade charakteristisch, daß er die Lehre jener ablehnt in Berufung auf den katholischen Glauben und die Billigung, die seine eigene Ansicht von seiten aller richtig Philosophierenden erhalte [5]). Es wird des weiteren die Präexistenz- und Wiederverkörperungslehre der Platoniker zurückgewiesen und demgegenüber ausgeführt, daß die Seelen von Gott geschaffen werden, und zwar unmittelbar, nicht, wie

---

[1]) S. S. 519 ff.

[2]) A. a. O. q. 5. a. 1. p. 36 a. Die eigentliche Kritik des Monopsychismus, soweit von einer solchen überhaupt in der *Summa de homine* die Rede ist, erfolgt erst später bei der Besprechung q. 55. a. 3. p. 268 a.

[3]) A. a. O. q. 5. a. 2. p. 40 a f. S. S. 401 ff.

[4]) A. a. O. p. 37 b ff.

[5]) A. a. O. p. 40 a: Secundum catholicam fidem et secundum omnium recte philosophantium attestationem dicimus, quod Deus et anima et hyle non sunt idem.

Johannes Hispanus will, mit Hülfe der Intelligenzen bzw. der Engel [1]). Was den allgemeinen Charakter dieser sämtlichen Ausführungen anlangt, so hören wir Albert hier vornehmlich als augustinischen Theologen sprechen, der jedoch seine Thesen, wo immer es ihm möglich ist, auch durch Aristoteles zu stützen sucht. Wie weit ihm dies im einzelnen gelungen ist, haben wir bereits früher vernommen, wo wir jene Punkte im einzelnen näher besprochen haben. An die erwähnten Erörterungen schließen sich wieder unmittelbar Untersuchungen rein peripatetischer Natur an. Es wird gezeigt, daß man drei verschiedene Seelenstufen zu unterscheiden hat, daß aber beim Menschen die vegetative und sinnliche Seele als die beiden niederen Stufen der Potenz nach in der vernünftigen Seele enthalten sind, daß beim Tier die vegetative als Potenz in der sinnlichen enthalten ist [2]), und daß ebendarum stets die Einheit der Seelensubstanz gewahrt bleibt [3]). Albert erklärt hier ferner gegenüber Avencebrol und seinen Anhängern, die Seele könne nicht in dem Sinne als zusammengesetzt gelten, daß sie aus Materie und Form bestehe, sondern es lasse sich auf sie allein nur die von Boëthius herrührende Unterscheidung von *quo est* und *quod est* anwenden [4]).

Bevor wir den Gang der Untersuchung, den unser Philosoph in der *Summa de homine* einschlägt, weiter verfolgen und hören, wie er die Vermögen der Seele einteilt, haben wir darauf hinzuweisen, daß er auch in der *Summa theologiae* es versucht hat, in systematischer Form über den Begriff und das Wesen der Seele zu handeln. Und zwar ist hervorzuheben, daß den betreffenden Ausführungen eine wirkliche Disposition zu Grunde gelegt ist und überhaupt eine größere Planmäßigkeit in der Anordnung des Stoffes sich geltend macht, als dies in der *Summe über den Menschen* der Fall ist. Es werden hier zwei Hauptpunkte streng auseinander gehalten, insofern Albert zuerst über den Menschen nur in Hinsicht auf die ihm innewohnende

[1]) A. a. O. a. 3—4. p. 41—47 a. S. S. 436 ff.
[2]) A. a. O. q. 6. p. 48. S. S. 39 f.
[3]) A. a. O. q. 7. a. 1. p. 51 b. S. a. a O.
[4]) A. a. O. a. 3. p. 56 a. S. S. 392 ff.

Seele [1]) und sodann über ihn, insofern er das Kompositum aus Leib und Seele bildet, handelt [2]). Bei der Besprechung des ersten Hauptpunktes zeigt er zunächst, daß im Menschen thatsächlich eine Seele existiert [3]), und schreitet sodann zur Definition derselben [4]). Zu dieser gelangt er, wie in der *Summa de homine*, auf historisch-kritischem Wege. Es werden ebenso, wie dort, die Erklärungen der Theologen und die der Philosophen angeführt; indessen faßt er in diesem Zusammenhang die Doppelbestimmung als solche näher ins Auge. Er giebt hier ausdrücklich zu, daß die aristotelische Fassung der Psyche als Form des Körpers einseitig ist, insofern sie nichts über die Seele an sich aussagt. Was die Ansicht Alberts über die Seele an sich anlangt, so werden hier nicht nur ausschließlich die Definitionen der theologischen Autoritäten angeführt, sondern er bestimmt in der *Summa theologiae* die Seele nicht nur in ihrem Verhältnis zum Körper als Philosoph, sondern auch in ihrem Ansichsein. Er billigt in dieser Hinsicht die Auffassung Platos und die neuplatonisch gefärbte Erklärung des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli [5]). Nachdem so die Definition gefunden, wird das Wesen, welches der Seele als solcher zukommt, im einzelnen näher fixiert. Albert zeigt auch hier, daß dieselbe physisch einfach, wohl aber die metaphysischen Teile des quo est und quod est aufweist [6]). Im Sinne des Aristoteles weist er auch hier die ursprüngliche platonische Auffassung, daß die Seele die Summe ihrer (quantitativen) Teile ist, zurück und hält an der Ansicht des Aristoteles fest, daß die Seele sich zu ihren Potenzen wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhält. Daß Albert um jeden Preis Augustin und Aristoteles zu vereinen sich bestrebt, zeigt in charakteristischer Weise der Umstand, daß er sich zu zeigen bemüht, Augustin vertrete gar nicht jene Auffassung, der zufolge die Seele mit der Summe

[1]) S. th. II. t. 12. q. 68—75. p. 343—373.
[2]) A. a. O. q. 77. p. 376—397.
[3]) A. a. O. q. 68. p. 342.
[4]) A. a. O. q. 69. p. 343—350 a. S. S. 368 ff.
[5]) A. a. O. q. 69. m. 2. a. 2. p. 348 a. S. S. 16 ff.
[6]) A. a. O. q. 70. m. 1. p. 350 b. S. S. 392 ff.

ihrer Potenzen identisch sein soll[1]). Er verficht hier des weiteren die erwähnte aristotelische Lehre über die Beziehungen der Seelenstufen zu einander[2]). Seine Erörterungen über den Ursprung und die Entstehung der Seele leitet er als Schüler Augustins mit dem Hinweis ein, daß sie das Ebenbild Gottes darstellt[3]). Ähnlich wie in der *Summa de homine* beantwortet er die Frage, woher die Seele stammt, in der Weise, daß er zuerst die Unrichtigkeit aller jener Anschauungen zu zeigen versucht, welche dieselbe nicht im Sinne des Kreatianismus lösen, und daß er sodann Gott als den alleinigen Schöpfer, als die causa efficiens, formalis, und finalis (nicht aber materialis) hinstellt[4]).

Was den zweiten Hauptpunkt anlangt, so handelt Albert über den Menschen als Kompositum aus Seele und Leib in der Weise, daß er zuerst über den Körper an sich und sodann über die Art seiner Verbindung mit der Seele spricht. Seine Ausführungen über die Bildung des Körpers[5]) können uns in unserer psychologischen Betrachtung nicht weiter interessieren. Was hingegen seine Darlegungen über die Art der Vereinigung der beiden Bestandteile anbetrifft, so beginnt er diese mit der Bemerkung, daß die Seele sowohl nach der Ordnung der Schöpfung, wie der Natur sehr wohl eine Verbindung mit dem Leibe eingehen könne[6]). Und zwar wird, lehrt er, durch augustinische Gedankengänge beeinflußt, der Gegensatz zwischen der materiellen Substanz des Körpers und der immateriellen der Seele durch Medien überbrückt[7]). Mit Entschiedenheit tritt Albert sodann dem Monopsychismus entgegen; hier bekämpft er die Verfechter desselben, die arabischen Schüler des Aristoteles, mit ihren eigenen Waffen; gerade von dem Standpunkt der peripatetischen Philosophie aus sucht er die Falschheit der

[1]) A. a. O. m. 2. p. 351 b. S. S. 522 f.
[2]) A. a. O. m. 3. p. 352 b f. S. a. a. O.
[3]) A. a. O. q. 71. p. 355. Vgl. S. 508 ff.
[4]) A. a. O. q. 72—74. p. 357—370. S S. 395 ff.
[5]) A. a. O. t. 13. q. 75—76. p. 371—376.
[6]) A. a. O. q. 77. m. 1. p. 377 a. S. S. 32.
[7]) A. a. O. m. 2. p. 378 b f. S. S. 383 ff.

averroistischen Doktrin nachzuweisen [1]). Er erörtert des weiteren die Frage, inwieweit die Seele durch ihre Beziehung zum Körper in sich selbst bestimmt wird, und löst sie in platonisch-augustinischem Sinne [2]). Zum Schluß spricht er noch über die Trennbarkeit der menschlichen Seele. Für deren Unzerstörbarkeit wird dabei freilich ein recht seltsamer Zeuge angeführt, nämlich Averroës, der diese allerdings in Hinsicht auf den allgemeinen Intellekt behauptet, von einer persönlichen Unsterblichkeit aber, wie unserm Scholastiker indessen mehr als zur Genüge bekannt ist, nichts wissen will. Nicht ganz einwandfrei ist es auch, wenn er sich ferner u.a. auf Alfarabi und Isaak Israëli beruft [3]).

Kehren wir nunmehr zur *Summa de homine* zurück und hören wir, welches hier der weitere Gang der Entwicklung ist. Den Ausführungen, welche noch, wie wir sahen, die Seele an sich betrafen, von Albert aber gleichwohl bereits in dem Abschnitt „Über die Teile der Seele" untergebracht werden, folgen dann die eigentlichen Untersuchungen über die Fähigkeiten der einzelnen Seelenstufen [4]). Er beginnt zuerst die Kräfte der vegetativen Seele zu erörtern, er unterscheidet nach aristotelisch-arabischem Muster ihrer drei, die *vis nutritiva*, die *vis augmentativa* und *vis generativa*. Begriff und Wesen jeder der drei Potenzen wird in der Weise bestimmt, daß er die Definition, welche Avicenna giebt, anführt, erklärt und billigt. In der sich hieran anschließenden näheren Auseinandersetzung werden die betreffenden Bemerkungen, die er bereits bei Aristoteles über den Gegenstand findet, im Anschluß an die Kommentare der arabischen Lehrer vertieft. Was die *vis generativa* speziell anlangt, so finden wir bei ihrer Besprechung neben den aristotelisch-arabischen Elementen auch theologische vor, insofern er hier auf die Entstehung der Seele und so auch auf die der Menschenseele zu sprechen kommt. Er tritt hier nämlich, den Standpunkt des Kreatianismus verfechtend, dem Traduzianismus sowohl als auch der seiner Ansicht nach von

[1]) A. a. O. m. 3. p. 379 b—394. S. S. 205 f. Vgl. S. 203. Anm. 4.
[2]) A. a. O. m. 4. p. 395 a. S. S. 381 ff.
[3]) A. a. O. m. 5. p. 397 a f. S. S. 43 f.
[4]) S. de hom. q. 8—16. p. 56—89. S. S. 51 f.

Plato, Theodorus und Avicenna vertretenen Lehre entgegen, daß sämtliche Formen, wenn immer sie entstehen, von der Intelligenz gespendet werden. Zeigt er der ersteren Auffassung gegenüber, daß die vernünftige Seele unmittelbar von Gott geschaffen und dem Leibe eingegossen wird, so sucht er der letzteren gegenüber nachzuweisen, daß alle Formen mit Ausnahme der vernünftigen mit ihrem Träger zugleich auf dem natürlichen Wege hervorgebracht werden. Was die vegetative und sinnliche Seelenform speziell anlangt, so kommen diese durch Eduktion aus dem Samen zustande. Bei den näheren Erörterungen ihres Entstehungsprozesses finden wir die Anschauungen der alten Humeralphysiologie zu Grunde gelegt [1]).

Bei seinen Ausführungen über die Potenzen der Seele geht Albert ursprünglich, wie deutlich zu erkennen ist, von dem Plane aus, zuerst die Kräfte der vegetativen, dann die der sinnlichen für sich und zum Schluß von den letzteren wieder gesondert die der vernünftigen zu behandeln [2]). Dieser Einteilung folgt er indessen nur so weit, als die vegetative Seele in Betracht kommt; nur ihre Fähigkeiten werden in einem abgeschlossenen und selbständigen Teile besprochen. Zur Erörterung der der sinnlichen Seele eigentümlichen Potenzen übergehend bemerkt er noch, daß er zuerst über deren Teile und sodann über dieselbe im allgemeinen handeln wolle [3]). Indessen behält er die beabsichtigte Gliederung nicht bei, sondern schlägt, wie wir gleich hören werden, plötzlich einen anderen Weg ein. Vorerst sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß Albert die Potenzen nicht in wahrnehmende und begehrende, sondern vielmehr in wahrnehmende und bewegende einteilt. Wir sehen somit, daß er das Schema übernimmt, welches Aristoteles, von ausschließlich biologisch-anthropologischen Gesichtspunkten ausgehend, seinen eigenen Untersuchungen in *De anima* zu Grunde gelegt hat [4]). Er folgt ihm nun auch darin, daß er nach

[1]) A. a. O. q. 16. p. 77 b—89. S. S. 55 ff.

[2]) Vgl. die Vorbemerkungen a. a. O. q. 8. p. 56 b u. die Tabelle S. 547.

[3]) A. a. O. q. 18. p. 89 b.

[4]) Vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. 1876. Bd. 25. S. 127.

der Erörterung der wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele nicht sofort zur Besprechung ihrer bewegenden Potenzen, sondern zunächst zur Behandlung der erkennenden Vermögen der vernünftigen Seele übergeht und uns erst sodann über die bewegenden Kräfte der sinnlichen Seele unterrichtet. Daß die wahrnehmenden vor den bewegenden Potenzen behandelt werden, begründet er durch den Hinweis auf deren zeitliche Aufeinanderfolge, insofern die Wahrnehmung der Bewegung vorausgehen müsse, wenn letztere zustande kommen solle [1]).

Bezüglich der wahrnehmenden Vermögen der sinnlichen Seele, welche von ihm zuerst ins Auge gefaßt werden, wird zwischen äußeren und inneren unterschieden. Zu den äußeren gehören die fünf Spezialsinne: Gesicht-, Geruch-, Geschmack-, Gehör- und Tastsinn; zu ihnen rechnet Albert sodann noch, in diesem Punkte von Aristoteles abweichend, den Gemeinsinn [2]). Den fünf äußeren Spezialsinnen werden sodann fünf innere gegenübergestellt; es sind dies mit ihren lateinischen Namen die imaginatio, phantasia, die aestimatio, die memoria und reminiscentia. In der Fünfzahl, Bezeichnung, Bestimmung und Lokalisierung dieser Vermögen folgt Albert den Arabern; indessen schließt er sich hier nicht speziell diesem oder jenem von ihnen an, sondern er verfährt durchaus eklektisch [3]). An die Erörterung der wahrnehmenden Potenzen der sinnlichen Seele schließt unser Philosoph unmittelbar diejenige über ihre „Eigentümlichkeiten", nämlich über Schlaf, Wachen und Traum an [4]). In seinen Untersuchungen über die äußeren, wie die inneren Sinne und auch über Schlaf, Wachen und Traum spricht unser Scholastiker ausschließlich als Peripatetiker. Überall sehen wir, daß er das, was bereits Aristoteles selbst über den betreffenden Gegenstand sagt, zu Grunde legt; dort jedoch, wo die ursprüngliche aristotelische Lehre durch die arabischen Na-

[1]) S. de hom. q. 18. p. 89 b.

[2]) A. a. O. S. S. 94 f.

[3]) Die äußeren Sinne, einschließlich des Gemeinsinnes, werden behandelt a. a. O. q. 18—34. p. 89 b—176 b, die inneren q. 35—40. p. 176 b—197 a. Bezüglich der ersteren s. S. 96 ff., bezüglich der letzteren s. S. 154 ff.

[4]) A. a. O. q. 41—50. p. 197 a—242 a. S. S. 142 ff.

turforscher und Ärzte fortgeführt und vervollkommnet wurde, werden deren Ansichten erwähnt und gebilligt. Letzteres ist insbesondere der Fall, wenn es sich um rein physiologische Dinge handelt. Wir finden alsdann außer Galen die Araber Avicenna, Algazel, Costa ben Luca, Averroës und hin und wieder Alkendi und Alfarabi benutzt.

In seinen Auseinandersetzungen über die erkennenden Fähigkeiten bzw. Thätigkeiten der vernünftigen Seele behandelt er die Meinung (opinio) und sodann die Vermögen des intuitiven und diskursiven Denkens, nämlich die Vernunft (intellectus) und den Verstand (ratio). Was seine Ausführung über die Meinung anlangt, so wiederholt er einfach das, was Aristoteles und vor ihm schon Plato über die δόξα gelehrt hatte [1]). Hinsichtlich der Vernunft werden, wie bei den Scholastikern allgemein üblich, die beiden Gegensätze der thätigen und möglichen, der spekulativen und praktischen Vernunft unterschieden. Die letztere wird indessen von Albert in diesem Zusammenhange nicht schon erörtert, da sie von ihm zu den bewegenden Kräften gerechnet wird. In seinen Ausführungen über die anderen drei Formen des Intellektes und auch über den Verstand spricht er ausschließlich als Peripatetiker [2]). Er sucht hier die wahre Ansicht des Aristoteles wiederzugeben. In seinen Erklärungen über die Natur des Intellektes tritt er in einen wichtigen Gegensatz zu Alexander Aphrodisiensis und den ihm folgenden Arabern, insofern er den intellectus agens jedem einzelnen Menschen innewohnen läßt und die Annahme eines einzigen, allen Individuen gemeinsamen und außerhalb der Seele befindlichen thätigen Intellektes auf das entschiedenste verwirft [3]).

Was die bewegenden Kräfte anlangt, so unterscheidet sie Albert in der Weise, daß er sie in zwei Gruppen einteilt, nämlich in solche, welche befehlend bewegen, und solche, welche ausführend bewegen. Letzterer Art ist die Nerven- und Muskel-

[1]) A. a. O. q. 51. p. 242 a—243 a. S. S. 184 f.

[2]) Über den Intellekt handelt Albert a. a. O. q. 52—57. p. 243 a—280 a, über den Verstand q. 58. p. 280 a—281 a. S. S. 185, S. 253.

[3]) A. a. O. q. 55. a. 3. p. 218 a.

kraft. Die befehlend bewegenden Fähigkeiten sind wieder teils solche, deren Thätigkeit mit einer Erkenntnis verknüpft ist, nämlich der *intellectus practicus* in der vernünftigen und die *phantasia* in der sinnlichen Seele, teils solche, bei denen dies an und für sich nicht der Fall ist, nämlich die *voluntas* als Potenz der vernünftigen, die *vis irascibilis* und *concupiscibilis* als Potenzen der sinnlichen Seele [1]). Hingewiesen sei, daß Albert in der *Summa de homine* an einer anderen Stelle zwischen bewegenden Vermögen, welche die Bewegung ankündigen und sie anbefehlen, unterscheidet. Erstere sind ihm der praktische Intellekt und die phantasia, letztere die Kräfte des Strebevermögens. Die physiologische Kraft der Nerven und Muskeln wird hier nicht erwähnt [2]). Auch wird auf diese überhaupt in der erwähnten Schrift nicht näher eingegangen. Dagegen werden die übrigen Vermögen zum Gegenstande eingehendster Betrachtung gemacht.

Es wird über die bewegenden Potenzen in der Reihenfolge gehandelt, daß zuerst der praktische Intellekt, sodann die phantasia und zuletzt die drei Kräfte des Strebevermögens Gegenstand der Untersuchung sind. Während er auf das Wesen des praktischen Intellektes erst hier bei Behandlung der motorischen Potenzen zu sprechen kommt, und damit wenigstens seinem Einteilungsplane nach wenigstens konsequent verfährt, belehrt

---

[1]) A. a. O. q. 56. a. 3. p. 306 a.

[2]) A. a. O. q. 71. a. 4. p. 335 b. In dieser Einteilung wird die Kraft der Nerven und Muskeln deshalb nicht genannt, weil Albert sie rein willkürlich bereits unter den vires motivae secundum Sanctos aufgezählt hat. Vgl. hierzu die Tabelle am Schlusse dieses Kapitels, welcher diese zweite Einteilung zu Grunde liegt. Eine dritte, die von den beiden oben entwickelten wenig abweicht und dieselben Potenzen wie die erste umfaßt, bietet Albert a. a. O. q. 60. a. 1. p. 290 a. — Auch bei Alexander von Hales finden wir die aristotelische Einteilung von erkennenden und bewegenden Potenzen vor. Als Bewegungskräfte der sinnlichen Seele nannte er die phantasia, aestimatio, vis concupiscibilis und vis irascibilis, sowie mit Augustin die sensualitas, welch letztere ja auch Albert zu den vires motivae rechnet, wenn er als Theologe spricht (s. S 444). Die der vernünftigen Seele zerfallen nach ihm 1) in befehlende (Synteresis, freies Wahlvermögen), 2) in beratende (die höhere und niedere Vernunft), 3) in ziehende (affectivae, der natürliche und der auf Überlegung beruhende Wille). Cf. S. th. II. q. 68. q. 71. m. 2. Werner, a. a. O. S. 147. Appel, a. a. O. S. 21.

er uns über die Eigenart der phantasia zweimal, nämlich sowohl in diesem Zusammenhange, als auch dort, wo er über die inneren Sinnesvermögen spricht. Dort betrachtet er sie näher als motorische, hier als apprehensive Potenz.

Daß das sinnliche Vorstellungsvermögen, die praktische Vernunft und die Strebekräfte in der Einteilung als bewegende Fähigkeiten charakterisiert werden, geschieht unter aristotelischem Einfluß. Indessen tritt diese biologische Betrachtungsweise in den betreffenden näheren Untersuchungen fast gänzlich zurück. Neben dem psychologischen Gesichtspunkte macht sich auch der ethische geltend. So wird im Anschluß an Avicenna der praktische Intellekt nicht nur als Prinzip der factibilia, der mechanischen Thätigkeiten, sondern auch als das der actualia, als Ursache unserer sittlichen Handlungen bestimmt [1]). In seinen Ausführungen über die einzelnen Kräfte des Strebevermögens finden wir platonische und peripatetische Gedanken mit den Lehren der theologischen Autoritäten bunt durcheinander. Charakteristisch ist, wenn er einerseits, um dem Aristotelismus zu genügen, die begehrliche Kraft, die *vis concupiscibilis,* mit Avicenna als diejenige Fähigkeit der sinnlichen Seele bezeichnet, deren eigentliches Ziel das sinnlich Angenehme ist und welche zur Erreichung dieses Zieles eine Bewegung anbefiehlt [2]); um aber auch andererseits dem Augustinismus gerecht zu werden, bestimmt er sie des weiteren in Berufung auf die Theologen als diejenige Potenz, welche unter sämtlichen seelischen Vermögen am meisten durch den Sündenfall verderbt worden und die spezielle Trägerin der Sünde ist; kurz er kennzeichnet sie als die mala concupiscentia [3]).

Jeder Leser der Schrift unseres Philosophen glaubt nunmehr die Reihe der bewegenden Potenzen als abgeschlossen, da ja von vornherein nur die erwähnten als solche angegeben wurden. Zu unserem größten Erstaunen ist dem aber nicht so. Nachdem Albert über die beiden Kräfte der sinnlich begehren-

[1]) S. S. 240 ff.
[2]) S. S. 257.
[3]) S. S. 258.

den Seele gehandelt, beginnt Albert einen neuen Abschnitt mit den Worten: „Im Anschluß hieran haben wir diejenigen bewegenden Kräfte, welche höher stehen als die bereits behandelten, wenn sie auch nur mit Hülfe dieser begriffen werden können, zu untersuchen, weil sie von den Philosophen nur selten, wohl aber von den Theologen erörtert werden." Es werden sodann ihrer sechs aufgezählt, nämlich die sensualitas, der Verstand mit seinem oberen und unteren Teile, das freie Wahlvermögen, die Synteresis, das Gewissen und die augustinische Trias der Seelenvermögen [1]). Hier lernen wir das „System" an seiner schwächsten Stelle kennen. Auch in der Lehre von den Vermögen der Seele will unser Scholastiker, wie bereits früher bemerkt wurde [2]), neben der aristotelisch-peripatetischen Richtung die augustinische in entsprechender Weise zu Worte kommen lassen. Da er sich nun aber außer stande sieht, die von beiden Parteien vertretenen bewegenden Potenzen unter ein einheitliches, sie sämtlich umfassendes Schema zu bringen, so behandelt er sie einfach nacheinander und läßt den von den „Philosophen" gelehrten Seelenvermögen solche von den „Theologen" vertretene folgen. Analoges sahen wir übrigens bereits bei seiner Bestimmung des Seelenbegriffs. Auch dort ging er in der Weise vor, daß er sowohl Definitionen von „Philosophen", als solche von „Theologen" als Ausdruck seines eigenen Standpunktes anführt. Erwähnt sei noch, daß er die betreffenden sechs Vermögen in ein Schema zu bringen sucht [3]). Dessen ganze Anlage bringt es nun wieder mit sich, daß er sich genötigt sieht, auch die drei Kräfte des Strebevermögens noch einmal unter den von den sancti vertretenen bewegenden Potenzen aufzuzählen. Auch eine noch in anderer Hinsicht vorliegende Verdopplung zeigt uns, daß es unserem Scholastiker vielfach an der nötigen Übersicht und kritischen Schärfe gebricht. Wir begegnen nämlich einem doppelten Vermögen der sittlichen Selbstbestimmung. In diesem Zusammenhange ist es ihm die Synteresis; aber als Schüler Augustins hat Albert völlig vergessen, was er als Jünger

[1]) A. a. O. q. 67. p. 306 a. S. S. 442 f.
[2]) S. a. a. O.
[3]) S. de hom. a. a. O. q. 71. a. 4. p. 335 b.

Avicennas kurz vorher gelehrt hat, nämlich daß der praktische Intellekt das Prinzip unserer sittlichen Handlungen ist [1]).

Damit die Anordnung und Gruppierung der gesamten Seelenvermögen, so wie diese uns in der *Summa de homine* vorliegt, schärfer und klarer ersichtlich sei, diene folgende Tabelle. Da es darauf ankommen muß, diese Anordnung der Potenzen in genau derselben Weise wiederzugeben, wie sie uns bei Albert selbst vorliegt, so sind natürlich auch hier diejenigen Kräfte, welche von ihm selbst mehrfach unter zwei verschiedenen Rubriken erwähnt und behandelt werden, doppelt aufgezählt. Dieselben sind durch kursiven Druck noch eigens kenntlich gemacht.

I. Vires animae vegetativae:
- Vis nutritiva,
- vis augmentativa,
- vis generativa.

II. und III. Vires animae sensibilis et rationalis:
- A. Vires apprehensivae:
  - 1) sensibiles:
    - a. deforis:
      - *α*. Sensus proprii:
        - Visus,
        - odoratus,
        - gustus,
        - auditus,
        - tactus.
      - *β*. Sensus communis.
    - b. deintus:
      - Imaginatio,
      - *phantasia*,
      - aestimatio,
      - memoria,
      - reminiscentia.
  - 2) rationales:
    - a. Opinio,
    - b. intellectus:
      - intellectus agens,
      - intellectus possibilis,
      - intellectus speculativus;
    - c. ratio.

[1]) S. S. 545.

B. Vires motivae [1]):

1) Vires motivae secundum philosophos:

a. Vires motivae motum nuntiantes

α. respectu boni simpliciter: Intellectus practicus,

β. respectu boni ut nunc: *Phantasia;*

b. motum imperantes

α. respectu boni simpliciter: *Voluntas,*

β. respectu boni ut nunc: *Vis concupiscibilis, vis irascibilis.*

2) Vires motivae secundum sanctos:

a. Ordinatae ad Deum:
Memoria, intellectus, voluntas;
mens, notitia, amor.

b. Ordinatae ad operabile per nos:

α. respiciens operabile per rationes universales: Synteresis;

β. respicientes operabile per rationes applicatas in particularibus, operabilia quaerentes

aa. cum cognitione tantum

αα. secundum consilium iuris aeterni et divini: Superior pars rationis;

ββ. secundum consilium iuris humani et positivi: Inferior pars rationis;

γγ. indifferenter sub ratione eligibilium operabilia quaerens: liberum arbitrium;

bb. cum appetitu tantum

αα. imperans tantum: *Voluntas;*

ββ. imperata tantum: Vis diffusa in nervis et in musculis et in lacertis;

γγ. imperans et imperata simul: *Vis concupiscibilis, vis irascibilis, sensualitas.*

---

[1]) Hier konnte das von Albert selbst (S. de hom. q. 71. a. 3. p. 335 b) entworfene Schema benutzt werden. Eine Anordnung der vires motivae wird auch gegeben Sent. l. II. d 24. a. 14. p. 230.

Namen- und Sachregister.

Abälard 382, 1. 431, 1.
Abamides (?) 149.
Abraham ibn David (Daûd) 53. 97, 7.
Abraham ibn Esra 109. 176. 436, 1.
Abubaker 9. 42. 48. 80. 201 f. 206 f. 218. 228. 311. 427.
Actio im Unterschied von factio 45, 3
Adam von Marsh 218, 2.
Adelard von Bath 325, 3.
Aegidius Romanus 186. 364. 448. 458.
Aeneas von Gaza 425, 2.
Aestimatio (vis aestimativa) 154 ff. 161 ff.
Äther 36. 105, 5.
Aktualität, Unterschied zwischen erster und zweiter A. S. 19. vgl. Seele sub a 2.
Alanus de Insulis 46, 1. 220. 313, 1. 361. 487.
Alberich. Cistercienser 479. 1.
Alcher 175. 368. 370, 2. vgl. Spiritu et anima, Liber de.
Alcuin 175. 368. 370 f. 376. 380.
Alexander Achillinus 311, 3.
Alexander von Alexandrien 391, 5.
Alexander von Aphrodisias 5. 41. 51, 3. 58 f. 96, 1. 107. 112, 1. 170. 190 ff. 199. 311. 354, 3. 403, 3. 406, 6. 427. 543.
Alexander von Hales 21. 37. 186. 245, 4. 313, 1. 371. 376, 2. 377. 385. 390. 402. 435. 443. 445. 448. 460. 473. 487. 491. 492, 4 (493). 498. 501. 505. 507 f. 526, 3 (527). 544, 2.
Alexander Neccam 177. 367 ff. 488.
Alfarabi 9. 44. 72. 73, 3. 76. 86 f. 92. 95, 5. 97. 108 ff. 110, 2. 112. 138. 143 f. 149. 150, 2. 155, 1. 159. 163, 1. 164, 5. 167, 1. 168 ff. 178. 208. 245 f. 310. 313. 340. 349, 2. 354, 3. 357. 359, 1. 440. 499. 540. 543.
Alfredus Anglicus 177. 312. 366 f. 368 ff. 372. 374 f. 385. 431, 2.
Algazel 9. 42. 48. 110, 2. 112, 1. 127. 133. 142 f. 150, 2. 155, 1. 158. 162. 1. 166. 178 ff. 182, 2. 208. 228. 311. 313. 346. 403, 3. 440. 447, 1. 543.
Alhacen 98, 2.
Alkmäon 173.
Alkendi 9. 110 und Anm. 2. 207. 310. 543.
Amor (Constitnente des augustinischen Ternars) 524 ff.
Anastasius II 431, 1.
Anaxagoras 11. 60. 77 f. 81, 1. 193, 1.
Anaximenes 402, 5. 405.
Anselm 277. 474. 477.
Antlitz, doppeltes A. der Seele 447.
Apollinarius von Laodicea 431, 1. 432.
Appel 487, 4. 489, 1. 490, 1. 491, 6.
Appetitus (als Seelenvermögen) 255 ff., als allem Seienden immanentes Streben nach dem höchsten Gute 278 ff.
Aristoteles, 1. und 2. Abschnitt passim, 3. und 4. Abschnitt: 364. 366. 375. 378, 1 f. 379 f. 385 f. 405, 3. 408, 2. 409. 411 f. 415. 422 f. 440. 455. 457. 501. 507. 516. 521 ff. 532 ff.
Arius Didymus 422, 5.
Assoziation 170 ff.
Astronomisches, in Verbindung mit Physiologischem 57 f. 60. 65. 68,

Einfluß der Gestirnbewegungen auf das Erkennen 319.
Athanasius 431, 1.
Atomiker 94, vgl. Demokrit.
Attractiva, vis 53.
Auge. Anatomie 96 ff.
Augmentativa, vis 54 f.
Augustin 11, 11. 22 f. 36 f. 159 und Anm. 3. 167 f. 175. 179, 1. 249, 2. 263. 267 f. 274. 281. 282. 305, 1. 364. 368 f. 371. 374. 376. 380. 382 ff. 391, 5. 400. 421 und Anm. 4. 424. 425, 2. 430. 431, 1. 432 f. 443. 449. 453 ff. 458. 464 ff. 478. 492. 496. 505 ff. 532 ff.
Avempace 42. 102. 107. 201 f. 206 f. 218. 228. 312. 427.
Avencebrol 10. 13, 2. 24. 40. 54, 1. 109. 211 ff. 216. 223. 229. 231 274. 324, 1. 327, 3. 389 ff. 406, 6. 428. 436. 439. 447. 1. 537.
Avendeath s. Johannes Hispalensis.
Averroës 9. 9, 2. 13, 2. 24. 42. 44. 48. 51, 3. 62. 71. 86 f. 89. 92. 97, 7. 98, 1 f. 99, 1, 5. 100, 1. 107. 110, 2. 112, 1. 121. 135, 2. 142. 143, 2. 149. 155, 1. 165. 5. 169 f. 176 f. 182, 2. 191, 3. 194. 198. 1, 3. 206 f. 218 und Anm. 2. 223 und Anm. 1. 225. 227 ff. 241. 311. 340. 359, 1. 360. 427. 540.
Averroisten 201. 354, 3, vgl. Averroës, Abubaker, Avempace, Monopsychismus.
Avicenna 9. 9, 2. 13, 2. 15. 30 f. 38. 42. 42, 7. 48. 51, 3 f. 54 f. 64 f. 72 f. 76. 86 f. 92. 95. 97. 101, 3. 102, 2, 3. 103. 107 f. 110, 2. 112, 1. 113, 3. 118 f. 121. 124. 127. 129 f. 132, 6. 133. 138. 142 f. 150, 2. 155, 1. 156 ff. 161. 163, 1. 164, 5. 167, 2. 168 ff. 176 ff. 204, 1. 207 ff. 214, 1. 221, 3. 228. 237. 240 ff. 251. 257 f. 271. 298. 305. 311. 313. 316, 1. 334. 336 ff. 346. 354 f. 361. 364. 380. 388. 399. 426 ff. 436. 440. 447, 1. 450 ff. 499 f. 534. 540 f. 543. 545. 547.
Bach 9, 2. 11, 11. 191, 2. 194, 5. 203, 3 f. 207, 2. 208, 2. 209, 1. 212, 8. 218, 2. 310, 2. 330, 2. 354, 3. 402, 5. 403, 3. 405, 3. 406, 6.
Bachja ibn Pacuda 155, 1.
Bacon, Roger 164, 5. 177. 182, 2. 218, 2. 431, 2.
Baeumker, Cl. 13, 2. 22, 1 f. 54, 1. 72, 1. 88, 5. 95, 1. 96, 2, 3. 97, 5. 104, 1. 105, 3. 120, 6. 121, 6. 123, 5. 128, 1, 5. 129, 1. 132, 4. 133, 1. 135, 2. 173, 2. 179, 3. 280, 5. 281, 1. 408, 2.
Balduin, Schüler Davids von Dinant 413.
Barach 9, 3. 175, 11. 177, 1 ff. 179, 3. 321, 1. 367, 1 ff. 385, 1. 388, 3. 431, 2.
Bardenhewer 205, 2. 221. 1. 271, 4. 305, 1. 312, 10. 313, 1. 316, 1 f. 324, 2. 368, 5. 400, 2. 402, 1. 440, 1. 519, 2.
Basilius 364. 492.
Baumgartner 186, 1. 204, 1. 220, 4, 6. 447, 1. 487, 3. 488, 2.
Beda Venerabilis 430.
Benedikt XII. 431, 1.
Bernhard von Chartres 175. 321, 1.
Bernhard von Clairvaux 369 f. 371. 455. 474 ff. 487. 534.
Bethe, A. 484, 2 (485).
Bewußtsein 511, s. memoria.
Biel, Gabriel 448.
Boeckh 378, 1. 398, 2.
Boer, T. J. de 203, 3. 207, 2.
Boëthius 281, 4. 312. 328, 1. 365. 391, 5. 392. 393, 1. 403, 3. 520. 537.
du Bois-Reymond 51.
Bonaventura 19. 21 und Anm. 2. 30. 37. 186. 265, 1. 376, 2. 391. 394, 1. 445. 448. 459 f. 473. 479, 1. 480. 486. 492, 3. 502, 1. 519, 5 (520). 526, 2. 528, 1.
Borgnet, Aug. 2, 1 (3).
Brahmanen 47.
Brandis 196, 1. 398, 2.
Brentano, Fr. 79, 1. 132, 4. 135, 2. 189, 1. 191, 2 f. 196, 1. 203, 3. 207, 2. 210, 2. 227, 1 f. 229, 2. 233.

Brüder, lautere 54. 1. 68, 3. 95, 5. 112, 1. 116, 1. 155, 1. 179.
Bruns 403, 3.
Bülow, G. 13, 2. 447, 1.
Bulaeus 266, 3.

Caesalpini VIII, 2. 177.
Callimachus 423, 1.
Carus, J. V. 173, 3.
Cassiodor 364. 368 ff. 376.
Causis, l. de, Autorfrage 313 f. 440.
Cecinna 48.
Chalcidius 414, 3.
Charles 431, 2.
Chatelain 401, 3.
Chrysipp 379. 403, 3.
Cicero 174, 2. 285, 2. 398, 2. 405, 1. 419.
Claudianus Mamertus 378, 1. 382, 4.
Cleanthes 405, 1.
Clemens von Alexandrien 431, 1.
Clemens von Rom 474.
Columbus VIII, 2 (IX).
Concupiscentia 258, 3.
Concupiscibilis, vis 257 f.
Constantinus Africanus 56 und Anm. 3. 99, 2, 3. 100, 1. 118. 125, 7. 145, 3. 159, 3. 180. 181, 7.
Correns 325, 3. 390, 1. 403, 3.
Costa ben Luca („Constabulinus", „Costabenluce") 9 und Anm. 3. 13, 2. 18 und Anm. 2. 159, 3. 180. 182, 2. 183. 366. 389. 534. 543.
Cronios 425, 2. 426.
Cuvier VIII.

Dante 177, 2. 403, 1.
David von Dinant 401 ff. 536.
„David Judaeus" 313. 316, 1. 440, vgl. Causis, liber de.
Degen, E. 313, 2.
Demokrit 11. 12, 3. 96, 1. 101 f. 110, 2. 405, 1.
Denifle 401, 3. 479, 1.
Denken, s. „intellectus" und „ratio".
Descartes 484, 1.
Diels 422, 5.
Dieterici 45, 2. 54, 1. 68. 72, 5. 95, 5. 112, 1. 116, 1. 155, 1. 163, 1. 179. 4. 245, 5. 349, 2. 499, 5.
Digestio. Wesen und Stadien 125, 7.
Digestiva, vis 52 f.
Diogenes von Apollonia 11.
Diogenes Laërtius 11, 11. 174, 1.
Dionysius Pseudo-Areopagita 281. 4. 282. 312. 319. 327. 362. 526, 3 (527).
Doctor 53, 6. 54, 1.
Domański 17 f. 32, 2, 5. 110, 2. 155, 1. 216, 3. 259, 2. 284, 1, 2, 5. 285, 3. 286, 1. 377, 1. 382, 3. 420, 3, 5. 421, 2. 424, 2. 425, 2. 431, 1. 433, 1.
Domenichelli 21, 2. 391, 1. 488, 4.
Dominicus Gundissalvi 13, 2. 41. 325, 3. 390. 392, 3. 403, 3. 429, 2. 439, 1. 447, 1.
Draeseke 431, 1. 433, 1.
Duns Scotus 19, 5. 21. 30. 37. 261. 391. 448. 458. 481. 486.

Ebenbild Gottes (in der Seele) 505 ff.
Eckhard, der Meister 447, 1.
Electio (Wahlfreiheit) 282 ff. Verhältnis zum liberum arbitrium 283. 290 ff. 455 ff., zur voluntas 287 f.
Elemente, ihre Fortdauer im Compositum 29 ff.
Empedokles 11. 58. 96, 1. 108. 110, 2. 398, 2. 530.
Endert, Karl van 518, 1.
Endres, J. A. 371, 1. 390, 4. 402, 3. 435, 3. 445, 4. 460, 5. 473, 1. 488, 3. 491, 6. 498, 3. 505, 1.
Endriss 330, 1.
Entstehung der Seele, s. Seele sub b 1.
„Epikureer" 402, 5. 403.
Erasistratus 129, 2. 174.
Eriugena, Scotus 406, 6.
Erkenntnis, sinnliche 88 ff., vernünftige 184 ff., Art der E. nach dem Tode 48 ff.
Ernährungsvermögen, s. nutritiva.
Espenberger 382, 4.
Esser, Thomas 291
Eucherius 431, 1.
Euclid 16, 6. 109, 7. 109. 110, 2.
Eunomius 420.

Eusebius 422, 5
Eustratius 283. 312. 316, 1.
Evangelides, Margarites 155, 1. 179, 1.
Expulsiva, vis 53.

Fabricius 266, 3 f. 301, 1.
Farbe, als Objekt des Gesichtssinns 101. 103 ff.
Fischer, Kuno 484, 2.
Form, die Seele als Form des Körpers 14 ff. 19 ff., Sein bezw. Einheit der Form im substantiellen Kompositum 20 ff. 29, in der Seele 39 ff. Eduktion der Wesensform 27. 57 ff., die Form als Objekt des Intellektes s. „Universale".
formativa, vis 27. 56 ff. 67 ff.
Frantzius 129, 2.
Freudenthal 161, 3. 163, 2.
Fulgentius 431, 1.

Galen („Galixius") 56. 98, 5. 100, 1. 110, 2. 129, 2. 142. 173, 4. 174 ff. 183, 1 f. 543.
Gams 13, 2.
Gangauf 159, 3. 174, 1, 2. 175, 2. 382, 2. 384, 2, 4. 400, 1. 413, 4. 421, 4. 431, 1. 459, 2.
Gass 488, 3.
Gebirol, Salomon ibn, s. Avencebrol.
Gedächtnis, s. memoria.
Gehirn, Anatomie und Physiologie 173 ff.
Gehörssinn 113 ff.
Gemeinsinn 131 ff.
Gerhard von Cremona 13, 2. 99, 2.
Geruchssinn 118 ff.
Geschmackssinn 123 ff.
Gesichtssinn 96 ff.
Gessner, C. VIII, 2.
Gewissen 486 f. 500 ff. (Wesen 500 ff., Verhältnis zur Synteresis 503 f, zum Naturgesetz 502. 504).
Grabmann, M. 479, 1.
Gräfe 98, 5.
Gratarolus 179, 3.
Gregor d. Gr. 431, 1.
Gregor von Nyssa, s. Nemesius.
Gersdorf 474, 1.
Gilbertus Porretanus 392, 5.
Günsz 191 f.
Guigo (oder Wigo) 370, 4.
Guilelmus, Abt von Alba Ripa 376, 2.
Guttmann 211, 4. 212, 6.

Haneberg 191, 3. 203, 4. 207, 2. 209, 2. 246 ff. 354, 2. 358, 2. 440, 1. 447, 1. 499, 6.
Haarbrücker 54, 1. 73, 1.
Hartmann 368.
Hauréau 179, 3. 401, 4. 403, 3.
Heinrich von Gent 21. 37. 41. 301, 1. 481. 490.
Heiric von Auxerre 367.
Henke 431, 1.
Heraclides Ponticus 419 f.
Heraklit 11.
Hermes Trismegistus 46, 1. 312. 361 f.
Herophilus 129, 2. 174.
v. Hertling VII. VIII, 1. 2, 1. 3. 9, 1. 79, 1. 205, 4. 233, 2. 299, 2. 309, 4. 314, 1. 330, 2. 340, 3. 341, 1.
Herzog, Realenzyklop. für protest. Theol. 400, 1.
Hesiod 48.
Hieronymus 249, 2. 364. 431, 1. 432, 1. 488 f. 492. 497, 3.
Hipler 526, 3 (527).
Hippokrates 53. 54, 1. 56. 56, 4. 173.
Hirsch 98, 5.
Homer 58. 361.
Horaz 403, 2.
Huet 301, 1.
Hugo von St. Viktor 40. 241, 1. 382, 2. 458. 487.
Humboldt, Al. von VIII.
Hyrtl 98, 2.

Imaginatio 154 ff. 158 ff.
Intellekt a) vom peripat. Standpunkt als Erkenntnisvermögen der vernünftigen Seele: Ursprung der intellektuellen Erkenntnisfähigkeit 315, Wesen 185 ff., Einteilung der Formen und Stufen des Int. 334 ff., Vollendung (Aktualisierung) des Int.

236 f. 338 ff., Verhältnis zwischen Int. und Sinn 233; b) vom augustin. Standpunkt als Vermögen des das Bild Gottes in der Seele darstellenden Ternars, als Selbstbewußtsein (= intelligentia) 506. 508 ff., vgl. „Selbstbewußtsein".
Intellectu et intelligibili, l. de, Charakter, Wert für die Feststellung der Lehre Alberts 294 ff., Quellen 300.
Intellektualismus 273 ff., vgl. „voluntaristische Strömungen".
Intellectus adeptus (acquisitus) 15 f. 16, 1. 236. 271 f. 336. 356 ff.
Intellectus agens, Natur und Aufgabe 187 ff. 342 ff., Immaterialität und Unzerstörbarkeit 15 f. 43. 49. 188. Verhältnis zum Intellectus possibilis 185 f. 189.
Intellectus assimilativus 358 ff.
Intellectus compositus 336.
Intellectus divinus, s. int. sanctus.
Intellectus formalis 238, 335. 350 ff.
Intellectus in effectu 353 f.
Intellectus passivus (passibilis) 226 f.
Intellectus possibilis, unterschieden vom int. agens 187. 189. Darstellung und Kritik der Auffassung des Alexander von Aphrodisias 190 ff., des Theophrast und Themistius 195 ff. 203, des Abubaker und Avempace 201 ff. 206 f., des Averroës 203 ff., Avicenna 207 ff., Algazel 208 ff., Avencebrol 211 ff., der Platoniker (Plato und Nemesius) 215 f., gewisser „lateinischer Philosophen" 216 ff., Ansicht Alberts 219 ff. 349 f. Eigenschaften des int. poss.: immateriell und unsterblich 15 f. 43. 49. 188. 221. getrennt 222 f., (beziehungsweise) leidenslos 223 f., nicht ein „bestimmtes dieses" 222 f., Ort der Formen 236. 350.
Intellectus practicus 237 f. 240 ff. 335, unterschieden vom int. specul. 250 f., vom Willen 251, Verhältnis zur Synteresis 496. 499 f.
Intellectus principiorum (instrumentorum) 239. 336. 355 f.
Intellectus sanctus (mundus, divinus) 337.
Intellectus simplex 336.
Intellectus speculativus 187. 237 ff. 335, s. int. pract.
Intelligentia prima. Bedeutung dieses Ausdrucks bei Albert 303 ff. (hier Korrektur der S. 4. 75 f. ausgesprochenen Ansicht).
Intelligenz (Intelligenzen, Gestirngeister) 17. 46. 48 ff. 318 ff. 440 f., als Formspenderin 60 ff., vgl. 541. Intelligenz = Intellectus, s. diesen Ausdruck sub b. „Intelligentia" synonym mit „angelus" 50. 299, 1.
Intentio im Unterschied von „forma".
Irascibilis, vis 258 ff.
Isaak ibn Honain 311.
Isaak Israëli 9. 17. 48. 166. 170, 2. 205. 221 f. 254. 311. 325 f. 366. 380. 441. 538 f.
Isaak von Stella 385.
Isidorus Hispalensis 175. 431, 1. 526, 3 (527).

Jakob ben Chajjim 176.
Jahnel 487, 1. 491, 3.
Jamblich 419. 425, 2.
Jammy 2, 1. 415, 1. 423, 2. 426, 2.
Jehuda Hallewi 176.
Jessen, C. VIII, 2. 125, 7.
Jörges, R. 484, 2.
Johannes Chrysostomus 398 f.
Johannes Damascenus 95. 155, 1. 160. 166. 168 f. 175. 178 f. 259 f. 263 ff. 272, 1. 276, 4. 284 und Anm. 1, 5. 289 und Anm. 3. 312. 364. 369 f. 371 f. 378 f. 391, 5. 455. 464 ff. 484, 2. 498. 502. 526, 3 (527). 534.
Johannes Gerson 370. 4.
Johannes Hispalensis (Avendeath) 392. 428 f. 436 ff. 440. 537, vgl. „David Judaeus" und „Johannes Toletanus".
Johannes de Ragusio 370, 4.
Johannes von Rupella 21. 390 f. 393, 1. 488.

Johannes Toletanus (verwechselt mit Johannes Hispal.) 13, 2. 440.
Josef ibn Zadik 53.
Jourdain, A. 406, 6.
Jourdain, S. Ch. 301, 1. 325, 3. 403, 3. 406, 6.
Julian 420.
Jundt 406, 6.
Juvenal 252, 1.

Kahl, Wilh. 274, 1, 5 ff. 459, 3. 480, 1. 3. 481, 1, 2. 498, 3. 505, 2.
Kampe 121, 6. 132, 4. 135, 2. 184. 3 ff. 240, 1.
Kant 104, 2.
Kassiodor, s. Cassiodor.
Kaufmann, David 88, 2. 95, 5. 97, 4. 98, 5. 99, 2. 100, 2. 101, 2. 109, 3. 112, 1. 114, 1, 4. 115, 1. 116, 1, 4. 119, 2 ff. 124, 3. 129, 3. 155. 1. 176, 1.
Keimformen (rationes seminales) 50. 63.
Kirchner, C. H. 63, 1 f. 220, 3.
Kleanthes 379.
Knauer 480, 1.
Koch, A. 484, 2.
Krause, Jos. 21. 391, 2.
Kreatianismus 396 ff.
Krönlein 401, 2, 4. 402, 2. 4.
Kühn 99, 5. 173, 4.

Lactanz 398, 2. 405, 1. 431, 1.
Landauer 51, 3 f. 73, 1 f. 112. 1. 116, 1. 155, 1. 179, 5.
Laplace 51, 1.
Lasson 447, 1.
„Lateinische Philosophen" 216 f. 218, 2.
Lauer, H. 487, 4. 499, 1. 505, 3.
Lautere Brüder, s. Brüder, lautere.
Leclerc 310, 1 f.
Leo d. Gr. 431, 1.
Leucippus 12, 3.
Lewes 67. 173, 2.
liberum arbitrium (freies Wahlvermögen) 455 ff. Die Anschauungen über das Wesen des l. a. und sein Verhältnis zu Wille und Verstand in der Scholastik 457 ff., Alberts Standpunkt 460 ff. Definition 464 (vgl. 458, 6). 473 ff. Begriff und Arten der Freiheit 476. Ursache der Freiheit 478 ff. Objekt des l. a. 483. Subjekt des l. a. 484 ff.
Lichttheorien 101.
Liebrecht, F. VIII, 2.
Lichtensteyn, Petr. 447, 1.
Lindenkohl 431, 1.
Literatur, Charakter der bisher über Albert erschienenen X f.
Lokalisation der Sinnesvermögen 174 ff.
Löwenthal 13, 2. 41, 1. 389, 2. 390, 3. 392, 3. 429, 1. 436, 1. 447, 1.
Lucan 406.

Macrobius 125, 7. 321, 1 f. 413. 415 ff. 419 f.
Mäni 400, 1.
Magnus 97, 5. 100, 2.
Mandonnet VIII, 2 (IX). 203, 4.
Manichäer 399. 417.
Manitius, M. 252, 1.
Martène 401, 3.
Massuet 370, 4.
Mathäus von Aquasparta 391, 5.
Maurus, Sylv. 313, 1.
Mausbach 255, 1. 260, 3. 261, 1 f. 458.
Medienlehre, s. „Seele" sub b 2.
Meinung, s. opinio.
Memoria, Zusammenstellung der verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks 510, 3, a) als Vermögen der sinnlichen Seele vom peripat. Standpunkt aus = Gedächtnis 154 ff. 165 ff. 173. 181. 182, 2, b) als Teil der vernünftigen Seele bezw. der ratio superior im weiteren Sinne (mens) vom augustin. Standpunkt aus = Bewußtsein 158. 506. 508 ff.
Mens, die verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks 526, 3, sonst 506. 508. 524 ff.
Meyer, E. VIII, 2. 125, 7.
Meyer, J. B. 67, 1. 173, 3.
Migne 492, 4 (493).
Minutius, Felix 398, 2.

Monopsychismus, Kampf gegen den 42. 190 ff. 201 ff., vgl. 536. 539.
Müller, A. 311, 6.
Munk 310, 2.

Nagy 207. 310, 1.
Naturwissenschaft (scientia naturalis), Einteilung derselben 306, 3.
Nemesius (Gregor von Nyssa) 17 f. 32. 95. 110, 2. 118. 155, 1. 160. 166. 169. 170, 2. 175. 178 f. 215 f. 259. 263. 265. 284 und Anm. 1. 286, 1, 2. 289, 3. 364. 377, 1. 378, 1. 379. 382. 413. 415. 420 ff. 431, 1. 432 f.
Neuhäuser 135, 2.
Newton 109.
Nicolaus Peripateticus 194.
Nitzsch, Fr.
Notitia (Constituente des augustin. Ternars) 524 ff.
Numenius 419.
Nutritiva, vis 51 ff.

Ohr 113.
Opinio 184 f.
Origines 166. 413. 431, 1.
Orpheus 110, 2. 406.

Parmenides 405, 1.
Patariner 399.
Pauly-Wissowa 368, 5.
Pelayo, Menendez 390, 2.
Pereyra, B. 313, 1.
Pesch 20, 3 (21).
Petrus, der Apostel 474 f.
Petrus Aureolus 186.
Petrus Johannes Olivi 391, 5.
Petrus Lombardus 40. 267, 4 364. 382. 432, 1. 435. 445 f. 448. 450. 454. 458. 477. 489. 513, 1. 524, 1. 526.
Petrus von Tarantasia 37. 186. 448.
Phantasia 154 ff. 161 ff.
Philippson 97, 5.
Philolaos 378, 1. 398, 2.
Philippus, Sohn des Aristophanes 12, 3.
Pico de Mirandola 177, 3.
Plato 11, 11 ff. 17. 32. 45, 1. 47 f. 59 ff. 93. 96, 1. 108 ff. 110, 2. 121. 166. 174 ff. 184. 215 f. 218. 220. 255. 259 f. 285, 2. 301. 309. 312. 318 ff. 328, 1. 357. 366. 376 ff. 380. 386, 1. 405 und Anm. 3. 413 ff. 422. 425 f. 530. 536. 541. Alberts Kenntnis der plat. Schriften 11, 11.
Platoniker 536, mittelalterliche 36. 42, 2. vgl „Makrobius". „Nemesius".
Plotin 63. 76. 220, 3. 304. 339. 359, 2. 343. 382 f. 384. 386.
Plutarch 11, 11. 110, 2. 174, 1. 378, 1. 403, 3.
Pneuma, s. Spiritus.
Porphyr 196, 1. 311. 425, 2. 426.
Pouchet VIII, 2.
Präexistenzlehre 397 ff. 536.
Praepositinus (Praepositivus) 266 f. 364. 479 und Anm. 1 (Schreibweise des Namens). 494.
Preger, W. 401, 2, 4. 403, 3. 406, 6.
Priscian 196.
Proclus 196, 1. 313, 1. 419.
Prometheus 46.
Ptolemäus 312. 360.
Pythagoras bezw. Pythagoreer 11, 11 f. 12, 3. 23. 48. 122, 6. 174. 255, 1. 322 f. 376 ff. 398 f. 403, 2. 419 f. 526, 3 (527). 536.

Quo und quod est, Unterscheidung von 392 ff.

Rabus 490.
Ratio (Verstand), a) als diskursives Erkenntnisvermögen der vernünftigen Seele in peripat. Sinne, b) als ratio superior und inferior in augustin. Sinne unterschieden 446 ff., ratio superior als Träger von memoria, intellectus, voluntas 453. 508.
Raymund, Erzbischof von Toledo 13, 2.
Reimarus, H. S. 485.
Remigius von Auxerre 366 ff. 372 f. 534.
Reminiscentia 154 ff. 170 ff.
Renan 9, 2. 44, 1. 203, 3 ff.

Reproduktionsvorgänge 170 ff.
Retentiva, vis 53.
Rhabanus Maurus 175. 382, 4.
Richard von Media Villa 37. 186. 391. 393, 1 (395 Anm.). 448. 458.
Richter, A. 63, 1 f. 220, 3.
Ritter 155, 1. 213, 4. 275, 1. 330, 2. 398, 2. 401. 4.
Robert von Lincoln 218, 2.
Robertus Pullus 382, 4.
Rohde 420, 1 f. 425, 2.
Rolfes 127, 2.
Rose 13, 2.

Sachs, J. 109, 2.
Saemisch 98, 5.
Salomo 418.
Same 27. 56. 67.
Schahrastani 54, 1. 73, 1. 155, 1. 337, 3.
Schlaf 142 ff.
Scheffer-Boichorst 479, 1.
Scherer 484, 1 (485).
Schmid 41, 3.
Schmölders 155, 1. 310, 2.
Schrader, W. 49, 1.
Schütz, L. 19, 5 (20). 375, 2. 514, 3. 526, 3 (528).
Schwane 261, 1. 458. 460, 1.
Schwarz, H. 484, 2.
Scotisten 186.
Scotus, Duns, s. Duns Scotus.
Scotus Eriugena, s. Eriugena.
Seeberg 480, 1. 481, 1, 2.
Seele, a) Definition der Seele. 1) im Anschluß an Philosophen 10 ff., vgl. 534 f. 538, 2) an Theologen 365 ff., vgl 534.
b) Genauere Bestimmung 1) der Seele an sich: Intellektuelle Natur 327. Entstehung und Ursprung 57 ff. (vom aristotel.-biol. Standpunkt), 315 ff. (vom neuplaton.-metaph. St.), 395 ff. (vom metaph. und theol. St.). Trennbarkeit und Unsterblichkeit 18. 34. 38 f. 42 ff. (vgl. 440), s. „int. agens", „int. possibilis", „int. adeptus", „Monopsychismus". Zustand der Seele nach dem Tode 47 ff. Physische Einfachheit und metaphysische Zusammengesetztheit 389 ff., vgl. 537. Die drei Seelenstufen und ihr Verhältnis untereinander 39 ff., vgl. 537. 539. Entstehung der Seelenstufen 322 ff. Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen 35. 36 ff. (513 ff.) 519 ff., vgl. 538. — 2) des Verhältnisses der Seele zum Körper: Die Seele ist erste Aktualität 19, nicht forma corporeitatis 20 ff. Das Verhältnis, in welchem die vernünftige Seele als Form zum Körper steht 33 ff. Die Art der Bestimmung, welche die Seele in sich durch ihre Beziehung zum Körper erfährt 381 ff., vgl. 540. Die Art der Verbindung von Seele und Körper 32. 36 (vom aristotel. St.), 45 (vom platon. St.), 383 ff. (vom augustin. St.; Medienlehre).
Sehen, Theorien über das Zustandekommen der Gesichtsempfindung 108 ff.
Selbstbewußtsein 232. 513 (vgl. 516 f. 519), s. intellectus sub b.
Seneca 368 f. 371 f. 375. 405 f. 422, 5.
Sensualität, als Medium 288, als Komplex der sinnlichen Vermögen 444 ff.
Sextus Empiricus 398, 2.
Siebeck 13, 1. 39, 3. 88, 5. 96, 1. 108, 3 ff. 129, 2. 142, 3. 145, 2. 154, 2. 155, 1. 161, 3. 166, 3. 171, 2. 173, 5. 174, 3. 180, 2. 183, 2. 184, 2 f. 240, 1. 246. 275, 2. 377, 1. 382, 1 f. 384, 1. 385, 2, 5. 386, 2 f. 398, 2. 422, 5. 431, 1.
Sighart VIII, 2. 275, 1.
Simar 245, 4. 487, 1 f., 4. 489, 2. 491, 6. 498, 3. 505, 2.
Simon, der Magier 474.
Sinne, äußere 94 ff., innere 154 ff.
Sitz der Seele 173 ff.
Socrates 11, 11. 46, 1. 47. 59. 61 f. 285, 2. 301. 530.
Somnambulismus 148, 3.
Speusippus 47.
Spiritu et anima, Liber de, Ansicht Alberts über die Autorschaft 376, 2.

Spiritus, die verschiedenen Bedeutungen dieses Terminus 159, 3. 509, 1. Im Sinne von „Pneuma“ 36. 64 ff. 68 f. passim in den Ausführungen über die Sinnesvermögen und Wachen und Schlaf.
Stahr 325, 3.
Steinschneider, M. 13, 2. 16, 3. 310, 2 f. 311, 2. 316, 1.
Strebevermögen, s. appetitus.
Stobäus 11, 11. 398, 2. 405, 1. 419, 5.
Stöckl 11, 11. 20, 3. 21, 4 f. 41, 7. 44, 1. 186, 2. 189, 1. 207, 2. 208, 1. 220, 5. 330, 2. 420, 3. 421, 4. 431, 1. 458, 1. 481, 1, 2.
„Stoiker“ (von A. stets mit den Platonikern verwechselt, auch Socrates und Plato selbst werden als Stoiker angesehn) 11, 11. 32, 4. 59. 61. 422 f.
Strobel, A. 487, 4. 499, 1. 505, 3.
Suidas 419, 5.
Synteresis 249. 453. 486 ff. (Terminologisches 488 ff., Wesen 491 f., Thätigkeit 493., Träger 495 ff., Unauslöschbarkeit 498 f.), vgl. Gewissen.

Tastsinn 126 ff.
Teichmann, E. 159, 1.
„Teile“ der Seele, über diesen Ausdruck 15. 35. 519 ff., vgl. 535.
Ternare, augustinische: memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor 453. 505 ff.
Tertullian 405, 1. 431, 1.
Thales 11.
Themistius 51, 3. 73, 3. 140, 1. 170. 188, 3. 194 ff. 203. 225.
Theodoret 378, 1.
„Theodorus“ (?) 64 ff. 72 f. 541.
Theodorus von Asine 425, 2. 426.
Theophrast 49. 64 ff. 86. 96, 1. 194 ff. 203. 212. 228. 312. 319.
Thomas IX. 20. 22 f. 28 f. 41. 45, 2. 73, 1. 83. 159, 3. 163, 2. 164, 5. 169. 172, 4. 173, 1. 182, 2. 186. 204. 210, 2. 220. 225, 3. 227. 233. 259, 2. 260, 3. 261. 265, 1. 299, 1. 324, 1. 327, 1. 375, 2. 386, 1. 391. 393, 1. 402. 405, 1. 439. 448. 449, 4. 458. 459, 4. 461. 477, 6. 479, 1. 480. 484, 1. 486. 492, 4 (493). 502, 1. 509, 1. 519, 5.
Ton 115 ff.
Torstrik 135, 2, 196, 1.
Totum, s. Arten desselben 519 f.
Traduzianismus 431 ff.
Traum 149 ff
Trendelenburg 135, 2.

Überweg-Heinze 378, 1. 401, 2 f. 406, 6. 413, 4. 431, 1. 440, 1. 487, 4.
Universalien, als Objekte des Intellektes 329. Art ihres Vorhandenseins im Intellekte 331 f. Universalienstreit 329.
Unsterblichkeit, s. „Seele“ sub b 1.
Ursprung der Seele, s. „Seele“ sub b 1.

Varro 400.
Vaux, Carra de 15, 2. 51, 3. 73, 1. 155, 1. 207, 2. 208, 1.
Vegetative Seele 51 ff. Einteilung ihrer Kräfte durch die lauteren Brüder, Avencebrol, Maimonides 54, 1.
Velleitas 266. 287 f.
Verdienste, naturwissenschaftliche V. Alberts VIII, 2.
Vermögen der Seele, vom aristotel.-peripatet. Standpunkt 51 ff. 334 ff., vom theolog.-augustin. 442 ff. Einteilung derselben 541 ff. Tabellarische Übersicht 547 f.
Vernunft, s. intellectus.
Verstand, s. ratio.
Virchow 56, 3.
Voluntaristische Strömungen bei Albert 270. 482 f.
Voluntas, 1) vol. naturalis 264, 2) voluntas im eigentlichen Sinne = vol. deliberativa 261. 266 ff., Verhältnis zum Intellekt 275 f., insb. zum int. praet. 241 f., 3) im augustin. Sinne als Constituente des das Bild Gottes in der Seele darstellenden Ternars 506 f.

Wachen 142 ff.
Wachstumsvermögen, s. augmentativa, vis.
Wahlfreiheit, s. electio.
Wahrnehmung, sinnliche. Wesen der äußeren 88 ff. Wesen der inneren 157 f., vgl. „Sinne".
Walter, Jul. 245, 4. 275, 2.
Wärme 53 (Arten der W.). 54.
Wasmann, E. 484, 1 (485).
Weil 97, 7.
Werner, C. VIII, 2. X. 45, 2. 69, 1. 103, 4. 109, 6. 112, 1. 125, 7. 144, 1. 175, 5, 10. 180, 3. 181, 7. 183, 1. 187, 1. 218, 2. 252, 3. 325, 3. 369, 3. 370, 4. 371, 1. 377, 1. 385, 2 f. 387, 2. 417, 2, 439, 2. 480, 1. 487, 3. 541, 4. 544, 2.
Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 400, 1. 403, 3. 431, 1.
Wiedererinnerungskraft, s. reminiscentia.
Wilamowitz-Möllendorf 423, 1.
Wilde, E. 96, 1. 102, 5. 109, 7. 110, 1, 2.
Wilhelm von Auvergne (von Paris) 37. 185. 204. 220. 391 und Anm. 5. 417, 2. 439, 2. 447, 1. 487 f.
Wilhelm von Auxerre (Guilelmus Autissidoriensis) 266 f. 364. 494.
Wilhelm von Conches 69, 1. 109, 6. 125, 7. 144, 1. 175. 183, 1. 301.
Wilhelm Durandus 186.
Wilhelm von Lamarre 41. 391 und Anm. 5.
Wilhelm von Mara 391, 5.
Wilhelm von Occam 186.
Wilhelm von Thierry 109. 110, 1. 175.
Wille, s. voluntas.
Willensfreiheit 268 ff.
Willner 325, 3.
Windelband 274, 4 f.
Winter, M. 354, 2. 447, 1. 499, 6.
Wissen, Stufen seiner Entwicklung 15, 5.
Witelo 98, 2.
Wittmann 20, 2 f. 24, 2. 30, 2 f. 40, 2 ff. 211, 3 ff. 389, 2 f. 391, 5 ff.
Wrobel 414, 3.
de Wulf, M. 41, 7. 401, 2.
Wundt 110, 1.

Xenokrates 378, 2.
Xenophanes 405.
Xenophon 61.

Zahlfleisch, Joh. 96, 1. 112, 1.
Zeller 12, 1 ff. 32, 2 ff. 39, 3. 47, 3. 49, 1. 60, 1. 63, 2 f. 65, 3. 67, 1 f. 77, 1. 81, 1. 88, 5. 90. 95, 1, 8. 108, 4. 110, 1. 132, 4. 142, 3. 145, 2. 161, 3. 166, 2. 171, 2. 173, 2. 184, 3. 186, 9. 191, 2 f. 196, 1. 220, 3. 238, 3. 240, 1. 245, 3. 255, 1 f. 274, 1 ff. 291, 3. 350, 2. 375, 4. 377, 1. 378, 1 f. 382, 1. 385, 5. 386, 1, 3. 398, 2, 6. 399, 6. 400, 2. 405, 1 f. 406, 5. 422, 5. 425, 2.
Zeno 422, 5.
Zeugung, s. generativa, vis.
Ziaja, J. 102, 5. 166, 2. 171, 2.
Ziegler, Th. 274, 1. 491, 2.
Ziesché 391, 2.

Verbesserungen und Zusätze.

Seite 4, Zeile 7 heißt es: „Den Beweis dafür, daß dann, falls der Inhalt der betreffenden paraphrasierenden Schrift dem christlichen Dogma nicht widerspricht, dieselbe zur Fixierung der Ansicht unseres Philosophen heranzuziehen, andernfalls aber abzulehnen ist, werden wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst später beim Beginn unserer Untersuchung über *De intellectu et intelligibili* zu erbringen suchen." Verwiesen ist auf 294 ff.

Seite 49, 1, Zeile 2 ist hinter „Bd. 81/82" einzufügen „H. 2. S. 89–104", zu verweisen noch auf Leonh. Schneider, Unsterblichkeitslehre des Arist. Passau 1867.

Seite 57, Zeile 32 muß es statt „Bewegte" heißen „Bewegende".

Seite 133, Zeile 20 wird als Definition Avicennas angegeben: „Der Gemeinsinn ist eine geordnete Kraft in der ersten Konkavität des Gehirns." Diese Übersetzung geschah auf Grund des Jammyschen Textes, wo es (S. de hom. p. 169 b) heißt: „quae est vis ordinata" „Ordinata" ist aber dem S. 133, 6 angegebenen Texte des L. VI. natur. zu verbessern in „originata" und demgemäß zu übersetzen: „Der Gemeinsinn ist eine Kraft, welche in der ersten Konkavität des Gehirns wurzelt."

Seite 193, Zeile 25 muß es statt „möglich" heißen „unmöglich".

Seite 254, 1 statt q. 53 lies q. 93.

Seite 254, 3 muß es statt „der menschlichen Seele" heißen „des Menschen".

S. 260, Zeile 23 ff. heißt es, daß Albert weder die Ansicht des Johannes Damascenus und des Duns Scotus vertrete, der gemäß die vis concupiscibilis sich nur auf das Schlechte, die vis irascibilis auf das Gute richtet noch die thomistische Auffassung teile, nach der beide Kräfte sich auf beide Arten von Gegenständen beziehen können. Es liegt hier ein Versehen vor. Nach Johannes und Scotus und ebenso auch nach dem Verfasser der unter den Werken Hugos v. St. Viktor sich befindenden Schrft De anima (dementsprechend ist S. 261, 1 aufzufassen) richtet sich jede der beiden sinnlichen Strebekräfte sowohl auf das Gute, wie auf das Schlechte. Thomas vertritt Alberts eigene Anschauung. S. Mausbach, a. a. O. S. 22 f.

Seite 291, Zeile 10 f. statt „Wahl- und Willensfreiheit" ist zu lesen „Wahlfreiheit und freies Wahlvermögen (liberum arbitrium)".

Seite 299, 1, Zeile 1 statt „Dicandum" lies „dicendum".

Seite 315: Die Überschrift „Die Natur des Intellektes" fällt fort.

Seite 329, Zeile 17 statt „Sinne" lies „Sinne".

Seite 396, Zeile 16 statt „nnr" lies „nur".

Seite 457, Anm. 1, Zeile 3 statt „procrysim" lies „proayresim"; Zeile 5 statt „Eliquidam" lies „Siquidem".

Seite 485 A, Zeile 8 ist „Der Unterschied zwischen" zu streichen und statt „einem" zu lesen „Einen".

Psych
A334

117388

Albertus Magnus, Bp. of Ratisbon
Schneider, Arthur
Die Psychologie Alberts des Grossen.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 20 25 11 014 4